SIMONE WEIL

SENZA PARTITO

OBBLIGO E DIRITTO PER UNA NUOVA PRATICA POLITICA

PREMESSA DI MARCO REVELLI
POSTFAZIONE DI ANDREA SIMONCINI
TRADUZIONE E CURA DI MARCO DOTTI

VITA

VISIT…

Simone Weil, nata a Parigi nel 1909, di famiglia ebraica, dopo la laurea in Filosofia conseguita all'École Normale e alcuni anni di insegnamento nei licei di provincia, spinta dalla volontà di fare esperienza diretta del lavoro di massa operaio, si fece assumere come manovale in un'impresa di costruzioni, poi lavorò per otto mesi come fresatrice, nelle officine della Renault. Finché le sempre precarie condizioni di salute glielo consentirono, la Weil visse del solo salario dato dal suo lavoro. Il diario di questa esperienza, pubblicato postumo come la gran parte delle sue opere, rimane una delle più attente riflessioni sulle dinamiche del lavoro fordista (*La condizione operaia*, Parigi 1951). Sono di quegli anni anche le sue grandi riflessioni politiche sulla guerra, la libertà, la violenza e l'oppressione sociale. Anni in cui si avvicina sempre più alle tematiche cristiane, guidata in questo dal domenicano Joseph-Marie Perrin. Volontaria in Spagna con i repubblicani allo scoppio della guerra civile del 1936, al suo ritorno si trasferì nel Sud della Francia dove rimase lavorando saltuariamente come contadina fino al 1942, quando da Marsiglia raggiunse New York e, infine, Londra. Morirà nel sanatorio di Ashford, nel Kent, a soli trentaquattro anni, il 24 agosto del 1943.

Marco Revelli è professore ordinario di Scienza della politica presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università del Piemonte Orientale.

Andrea Simoncini è professore ordinario di Diritto costituzionale presso la Facoltà di Economia dell'Università degli Studi di Firenze.

In copertina: elaborazione dell'Ufficio grafico Feltrinelli.

"La verità è una, la giustizia è una. Gli errori e le ingiustizie variano all'infinito." Nei tumulti del "secolo breve", Simone Weil era chiara, quasi profetica sulle sorti non certo felici che avrebbero atteso la democrazia qualora la si fosse idealmente ridotta a una forma vuota, misto di burocrazia, rancore e legalismo. Una democrazia fatta di procedure prive di sostanza e, quindi, di giustizia. Giustizia, che per la Weil non precede ogni forma di rappresentanza o consenso, ma costituisce l'origine propriamente politica della comunità.
Il partito politico, piccolo mostro totalitario capace di mascherare da fini i mezzi, le appariva già allora come sintomo e causa di un decadimento delle idee forti di giustizia, politica, comunità. Per uscire dalla crisi, suggerisce la Weil, bisogna "radicare" le nostre buone pratiche nell'idea di giustizia davvero comune. Quella giustizia che racchiude in sé l'intero tragitto storico e di significato di tre altre parole: libertà, uguaglianza, fratellanza. Parole svilite e tradite proprio da quei monopolisti del consenso che la Weil identificava con i partiti politici.
I tre testi, che qui proponiamo come una lezione imprescindibile a cui guardare, indicano a noi una strada quanto mai necessaria, oggi: quella di una fase costituente per una politica che si voglia davvero nuova e motore di cambiamento nella libertà.

Art director: Cristiano Guerri.

VITA in collaborazione con Giangiacomo Feltrinelli Editore

"IL FINE DI UN PARTITO È VAGO E IRREALE.
SE FOSSE REALE ESIGEREBBE UN GRANDISSIMO
SFORZO DI ATTENZIONE, POICHÉ UNA CONCEZIONE
DEL BENE COMUNE NON È COSA FACILE
DA PENSARE. L'ESISTENZA DEL PARTITO È
TANGIBILE, EVIDENTE E NON ESIGE NESSUNO
SFORZO PER ESSERE RICONOSCIUTA.
PER QUESTA RAGIONE È INEVITABILE
CHE IL PARTITO DIVENTI FINE A SE STESSO.
GIÀ IN QUESTO FATTO C'È IDOLATRIA."

SIMONE WEIL

ISBN 978-88-503-3229-8

euro 8,00

VITA in collaborazione con Giangiacomo Feltrinelli Editore

È possibile innescare una forma di contagio del bene? Vita, il magazine del non profit italiano, e l'editore Feltrinelli uniscono le forze per una collana che sia uno strumento originale, agile ma non banale a sostegno di tutti coloro che nel nostro Paese continuano, ostinatamente, a impegnarsi e a partecipare per dare concretezza all'aspirazione di un mondo più giusto e per tutti.

SIMONE WEIL

SENZA PARTITO

OBBLIGO E DIRITTO PER UNA NUOVA PRATICA POLITICA

PREMESSA DI MARCO REVELLI
POSTFAZIONE DI ANDREA SIMONCINI
TRADUZIONE E CURA DI MARCO DOTTI

Senza partito
Obbligo e diritto per una nuova pratica politica

Autrice: Simone Weil
http://www.vita.it

Titoli originali
Note sur la suppression générale des partis politiques / L'enracinement / Etude pour une déclaration des obligations envers l'être humain

Traduzione dal francese e cura di Marco Dotti

Copyright © 2013 Apogeo – IF. Idee Editoriali Feltrinelli
Socio Unico Giangiacomo Feltrinelli Editore
Via Natale Battaglia 12, 20127 Milano (Italy)
Telefono: 02289981 – Fax: 0226116334
Email: education@apogeonline.com
Sito web: www.apogeonline.com

ISBN 978-88-503-3229-8

Tutti i diritti sono riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni Internazionali.
Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta con sistemi elettronici, meccanici o altri, senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.
Nomi e marchi citati nel testo sono generalmente depositati o registrati dalle rispettive case produttrici.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.
Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Finito di stampare nel mese di febbraio 2013
presso Stampa Grafica Veneta S.p.A. di Trebaseleghe - PD

IL RAZZISMO
È UNA
BRUTTA STORIA.
razzismobruttastoria.net

INDICE

PREMESSA 9
di Marco Revelli

NOTA SULLA SOPPRESSIONE DEI PARTITI POLITICI 17

OBBLIGO E DIRITTO 43

STUDIO PER UNA DICHIARAZIONE DEGLI OBBLIGHI NEI CONFRONTI DELL'ESSERE UMANO 51

NOTA DI EDIZIONE 63
di Marco Dotti

POSTFAZIONE 71
di Andrea Simoncini

PREMESSA

di Marco Revelli

È evidentemente nel momento della caduta che le cose mostrano la loro vera natura. È la catastrofe, non la normalità, a disvelare l'essenza dei fenomeni politici e sociali.

Queste brevi, folgoranti pagine di Simone Weil furono scritte nel 1943, nel pieno del naufragio della Terza Repubblica e dei suoi flebili sovrani: i partiti politici che l'avevano occupata monopolisticamente per oltre mezzo secolo e che ora la lasciavano estenuata moralmente e politicamente. Forme vuote, ostili al pensiero, incapaci di misurarsi con l'idea stessa di "bene comune", punitive e autoreferenziali fino al limite del nichilismo. Ognuno di essi, e tutti quanti insieme, si rivelarono allora con chiara evidenza inferiori al compito per il quale il moderno partito politico era nato: rendere possibile una vita pubblica fondata sulla partecipazione. Peggio: ostacolo - forse principale - all'elaborazione di una soluzione all'altezza dei problemi e della crisi delle società contemporanee. Sono dunque pagine "datate", di cui tuttavia non può sfuggire l'inquietante attualità oggi, nel pieno di un'altra crisi - non più caratterizzata, fortunatamente, dalla guerra e dai totalitarismi com'era quella del 1940, ma altrettanto "epocale" e "costituente" - che rivela, anch'essa,

l'inadeguatezza (per usare un eufemismo) dei "moderni princìpi": il loro vuoto di immaginazione e di proposta di fronte al sempre più evidente fallimento di un intero sistema socioeconomico e culturale, l'incapacità di andare oltre la mera gestione di un esistente con tutta evidenza insostenibile, lo sguardo corto - terribilmente corto -, proiettato non oltre la più immediata scadenza elettorale, la durata del proprio mandato, l'entità del proprio piccolo privilegio. E l'ostilità verso tutto ciò che esprime autonomia di ricerca, libertà di pensiero, domanda di verità, rottura del luogo comune, smarcamento dalla conformità. Fattori - tutti quanti - di conservazione, anche quando praticano la retorica del "nuovo".

Ma questo "Manifesto" non è solo un testo di denuncia delle colpe e dei limiti della "forma partito". È molto di più: una riflessione amara e quasi disperata sull'antropologia degradata contemporanea. Un testo di teologia sociale, se si vuole. O, come scrisse André Breton nella primavera del 1950, «una requisitoria senza possibile appello contro il crimine di abdicazione dello spirito», perché dietro il vuoto progettuale e culturale dei "partiti" c'è l'arresto del pensiero moderno di fronte al compito - per esso improbo - di immaginare la "verità" della dimensione pubblica e di improntarla a una qualche idea di "giustizia".

Vi sono presenti, in forma drammatica, entrambi i pezzi di un paradosso apparentemente irrisolvibile: da una parte la sconvolgente riconfigurazione di tutti i mezzi in fini, in un universo che riesce a pensarsi solo in una chiave costruttivista, secondo le linee unidimensionali di una razionalità strumentale priva di riferimenti ai valori; dall'altra l'incompatibilità tra la dimensione collettiva dell'azione e la funzione individuale del pensiero, sistematicamente frustrata, repressa, sequestrata dal-

la dogmatica ottusa delle burocrazie guardiane (perché, appunto, come scrisse il filosofo Alain, maestro della Weil, «il regime dell'obbligo estingue qualsiasi pensiero»).

Il meccanismo è feroce, opera con la stessa logica implacabile del sillogismo. Su un versante, infatti, la struttura collettiva, il "partito", appunto, occupa tutto lo spazio sociale disponibile, si afferma come unico, esclusivo strumento per incidere sul reale, per "agire pubblicamente", appunto, senza il quale - e al di fuori del quale - si è costretti all'impotenza, non si può perseguire nessun obiettivo, né concepire alcun risultato raggiungibile. E per questo da mezzo (da "strumento", appunto, costruito per perseguire un risultato) diventa esso stesso fine ("fine a se stesso"), condizione per il perseguimento di tutti i risultati e dunque preoccupazione principale di ogni aderente, oggetto di cura e di attenzione esclusiva, la cui forza e dimensione viene prima di tutto perché da queste tutto dipende.

Lo dice benissimo l'autrice: «Il fine primo, e in ultima analisi, l'unico fine di qualunque partito politico è la sua propria crescita senza alcun limite». E aggiunge - con un repentino passaggio dalla sociologia alla teologia -, che ci si trova nel campo di una forma di «idolatria, dato che solamente Dio è legittimamente un fine in se stesso». Accade così al partito politico quello che quotidianamente si osserva per l'intero sistema dei mezzi - il potere, il denaro, la tecnica - trasformatisi, rapidamente, in fini dentro una logica di potenza che vede nella crescita quantitativa la condizione del risultato e che sostituisce al valore del "bene" quello del "tanto". Così per la "tesi maggiore". Sull'altro versante del sillogismo (quello della "tesi minore") accade che l'esistenza stessa dell'organismo pubblico, la sua natura di "macchina" per produrre energie collettive ("passioni" dice Weil, per indi-

care il carburante principale con cui si produce mobilitazione e dunque forza pubblicamente esercitabile), finisca per imporre la propria azione "disciplinante". Cioè uniformante, imitatrice dell'autonomia intellettuale. Omologatrice, diremmo noi oggi. Accade che la logica "di partito" richieda, necessariamente, il sacrificio di quell'essenziale funzione - inevitabilmente individuale, di per sé sottratta a ogni disciplinamento esteriore - che è il pensiero. La ricerca della verità. L'interrogazione sul "bene", che per sua natura è "universale", non può essere spartito o immaginato per separazione e contrapposizione. Se vuole esistere come entità collettiva, dunque, il partito non può, come scrive Simone Weil, non «esercitare una pressione collettiva sul pensiero di ognuno degli esseri umani che ne fanno parte». Non può porre se stesso come "oggetto di fede". In cui identificarsi, in una sorta di rito feticistico con cui al valore astratto (ma generale, valido per l'intero genere umano) del bene si sostituisce l'immagine concreta (ma di per sé vuota, e per sua natura "parziale") dello strumento che a quel bene dovrebbe servire. L'involucro, chiamato a rappresentare (ma in realtà a sostituire) il contenuto.

Per questo - per effetto di questo gioco perverso dei due pezzi del sillogismo - il moderno partito è contemporaneamente particolare e totalitario: obbliga a pensare per contrapposizione e pretende il controllo assoluto sul pensiero dei propri aderenti. Opera per scissione verso l'esterno ed esercita una pressione uniformante verso l'interno. Chiede, in nome della "disciplina" - che è la condizione di esistenza del mezzo diventato fine - la rinuncia alla ricerca individuale. Pretende una delega totale a un sé vuoto (perché preoccupato solo del proprio continuare a esistere e non del fine che sarebbe chiamato a perseguire). Esso ricalca, alla luce della sociologia politica, un percorso non dis-

simile da quello compiuto dalla Chiesa alla luce della teologia "weiliana": la sostituzione della luce interiore che ci dovrebbe guidare nella ricerca universalistica della verità e della giustizia con il dogma custodito dall'istituzione a cui si chiede di "affidarsi" in toto, nell'impossibilità di controllarne personalmente ogni argomento. Come tale, favorisce il vizio e penalizza la virtù. Soprattutto quel vizio dell'ozio che nell'etica della Weil appare il vero peccato capitale: la tentazione, quasi irresistibile, della pigrizia del pensiero («Non c'è nulla di più comodo che non pensare»). Il piacere dell'affidamento a verità ufficiali, brandendo le quali ci si può confrontare con gli altri, distinguendo amici e nemici, ortodossi ed eretici, i "nostri" e i "loro", ognuno murato nelle proprie convinzioni stabilite, ognuno sollevato dalla fatica della ricerca e della contaminazione reciproca. Ognuno legittimato a sorvegliare e punire il dissidente, il solitario, il deviante.

È questa la ragione per cui - l'espressione è impietosa, per molti versi estrema, ma legittimata nel contesto del ragionamento - Simone Weil può affermare che «lo spirito di parte acceca, rende sordi alla giustizia, spinge persino le persone oneste all'accanimento più crudele contro gli innocenti». Ed è la stessa ragione per cui la militanza di partito, anziché favorire il movimento e il mutamento che si proporrebbe, produce - per una sorta di "eterogenesi dei fini" - il proprio stesso opposto: l'immobilismo. La riproduzione infinita dell'esistente («Non ci sono più movimenti in cui sperare o da temere tra i partiti, tutto è monotono e immobile», dirà Alain). Il conformismo di massa.

Diciamolo pure, nella forma più sgradevole: la stupidità («una stupidità che non è in rapporto con la comune stupidità, ma la supera di gran lunga», per usare ancora una citazione di Alain). Forse, è per questo che la forma verbale del sostantivo

"partito" è un participio passato. Espressione di un tempo in sé conchiuso. Certamente è per questo che la Weil si lascia andare a una conclusione fortissima - che dà anche il titolo alla sua Note sur la suppression générale des partis politiques *- secondo cui «la soppressione dei partiti costituirebbe un bene quasi puro». Espressione da considerare nel suo contesto, non come invocazione di interventi repressivi, non certamente come appello allo Stato (che sarebbe comunque espressione di un qualche partito), al "braccio secolare", a un'autorità. Ma come ipotesi di liberazione "antropologica". O di "emancipazione". Come invito alle "persone" perché superino dentro di sé,* in foro interiore, *il proprio "spirito di partito". E si dedichino alla faticosa ricerca - collettivamente individuale - di ciò che può salvare la* civitas hominis.

SENZA PARTITO

NOTA SULLA SOPPRESSIONE DEI PARTITI POLITICI

Il termine "partito" è preso qui nel significato che ha sul continente europeo. Nei paesi anglosassoni, lo stesso termine designa una realtà ben diversa, che ha la sua radice nella tradizione inglese e non è quindi trasportabile in un altro contesto. Un secolo e mezzo di esperienze lo dimostra. Nei partiti anglosassoni è sempre presente un elemento di gioco e di sport che non può esistere se non in un'istituzione di origine aristocratica. Al contrario, tutto è serio in una istituzione che fin dall'inizio è plebea.

L'idea di partito non rientrava nella concezione politica francese del 1789, se non come male da evitare. Troviamo tuttavia il club dei Giacobini, che dapprima era soltanto un luogo di libere discussioni. Non fu però un meccanismo fatale a trasformarlo. Fu piuttosto la pressione della guerra e della ghigliottina a farne un partito totalitario. Le lotte di fazione sotto il Terrore si svolsero secondo il pensiero così ben formulato dal Tomski: «Un partito al potere e tutti gli altri in prigione». Sul continente europeo il totalitarismo è il peccato originale dei

partiti. Da un lato c'è l'eredità del Terrore, dall'altro l'influenza dell'esempio inglese che introdusse i partiti nella vita pubblica europea. Il fatto però che questi partiti esistano non è assolutamente un motivo valido per conservarli. Solo il bene è motivo valido di conservazione. Il male dei partiti politici salta agli occhi. Il problema da esaminare consiste allora nel vedere se in essi vi sia un bene che abbia il sopravvento sul male, rendendo pertanto desiderabile la loro esistenza. Cade tuttavia molto più a proposito la domanda: nei partiti esiste una parte, per quanto infinitesimale, di bene? Non sono essi un male allo stato puro o quasi? Se sono un male, allora è chiaro che di fatto e nella pratica non possono che produrre altro male.

È un articolo di fede: «un buon albero non può mai dare cattivi frutti, né un albero marcio frutti buoni». Ma bisogna anzitutto capire il criterio del bene grazie al quale orientarsi. Questo criterio non può essere altro che la verità, la giustizia e, in seconda battuta, l'utilità pubblica. La democrazia, il potere della maggioranza non sono beni. Sono mezzi a torto o a ragione ritenuti efficaci in vista di un fine. Se, anziché con Hitler, la Repubblica di Weimar avesse deciso attraverso vie più rigorosamente legali e parlamentari di mettere gli ebrei nei campi di concentramento torturandoli con raffinatezza fino alla morte, questi "mezzi" non avrebbero avuto un atomo di legittimità più di quanto non ne abbiano attualmente. Una cosa del genere non è affatto inconcepibile. Solo ciò che è giusto è legittimo. Il delitto e la menzogna non lo sono mai. Il nostro ideale repubblicano deriva in-

teramente dalla nozione di volontà generale di cui siamo debitori a Rousseau, ma il senso di questa nozione si è smarrito quasi subito, perché si tratta di una nozione complessa e richiede un grado di attenzione notevole. A parte alcuni capitoli, pochi libri sono belli, forti, lucidi e cristallini come *Il contratto sociale*. Si dice spesso che pochi libri hanno avuto altrettanta influenza. Ma di fatto tutto è avvenuto e ancora avviene come se questo libro non fosse mai stato letto.

Rousseau partiva da due evidenze. La prima, che la ragione discerne e sceglie la giustizia e l'utilità innocente e che ogni crimine ha il proprio movente nella passione. La seconda evidenza è data dal fatto che la ragione è uguale in tutti gli uomini, mentre le passioni sono in genere diverse. Di conseguenza, se su un problema generale ciascuno riflettesse da sé, esprimendo un'opinione, e se le opinioni fossero in seguito confrontate fra di loro, probabilmente constateremmo che coincidono per la parte giusta e ragionevole di ciascuno, divergendo per quanto riguarda le ingiustizie e gli errori. Solo in virtù di un ragionamento di questo tipo si ammette che il *consensus* universale indichi la verità.

La verità è una. La giustizia è una. Gli errori e le ingiustizie variano all'infinito. Al tempo stesso, gli uomini convergono nel giusto e nel vero, mentre la menzogna e il delitto li fanno continuamente divergere. Poiché l'unione è una forza materiale, è lecito sperare di trovare in essa un mezzo per rendere tra di noi la verità e la giustizia materialmente più forti che il delitto e l'errore. Ci vuole un meccanismo adeguato. Se la democrazia

costituisce un meccanismo del genere, allora è valida. In caso contrario, no. Una volontà ingiusta comune a tutta la nazione - agli occhi di Jean-Jacques Rousseau, che era nel vero - non era affatto superiore alla volontà ingiusta di un solo uomo. Rousseau pensava che una volontà comune a tutto un popolo fosse conforme alla giustizia per mezzo della reciproca neutralizzazione e compensazione più delle passioni particolari. Ai suoi occhi questo era dunque l'unico motivo per preferire la volontà del popolo a una volontà singola. Avviene in tal modo che una data massa d'acqua, benché composta di particelle che si muovono e si urtano senza posa, è perfettamente equilibrata e statica. Essa rimanda agli oggetti le loro immagini con una verità ineccepibile. Questa massa indica perfettamente il piano orizzontale e senza errore rivela la densità degli oggetti che in essa vengono immersi.

Qualora individui passionali, portati dalla passione al delitto e alla menzogna, si compongano allo stesso modo dell'acqua in un popolo veritiero e giusto, allora è bene che il popolo sia sovrano. Una Costituzione democratica è buona se realizza anzitutto nel popolo questo stato di equilibrio e solo in seguito fa in modo che il volere del popolo venga eseguito. Il vero spirito del 1789 non consiste nel pensare che una cosa è giusta perché il popolo la vuole, ma che a certe condizioni il volere del popolo ha maggiori probabilità di qualsiasi altro volere di essere conforme alla giustizia.

Ci sono parecchie condizioni indispensabili per poter applicare la nozione di volontà generale. Due devono essere tenute particolarmente presenti. La prima con-

dizione è che non vi sia alcuna specie di passione collettiva nel momento in cui il popolo prende coscienza di una delle sue volontà e la esprime. È chiaro che il ragionamento cadrebbe se vi fosse passione collettiva, ma Rousseau era pienamente consapevole di questo. La passione collettiva è un impulso al delitto e alla menzogna infinitamente più potente di qualsiasi passione individuale. Gli impulsi cattivi, in questo caso ben lontani dal neutralizzarsi, si elevano reciprocamente alla millesima potenza. La pressione diventa quasi irresistibile, se non per autentici santi. L'acqua movimentata da una corrente violenta, impetuosa, non riflette più gli oggetti, non è più una superficie orizzontale, non indica più le densità. E non ha importanza che sia mossa da una o da cinque o sei correnti che urtandosi provocano dei gorghi. In tutti i casi l'acqua sarà agitata.

Se una sola passione collettiva lo prende, il Paese intero è unanimemente volto al delitto. Se due o quattro o cinque o dieci passioni collettive lo dividono, il Paese si troverà diviso in altrettante bande di criminali. Le passioni divergenti non si neutralizzano come avviene per una polvere di passioni individuali fuse in una massa. Il numero è piccolo, troppo piccolo, e la forza di ciascuna è troppo grande perché possa avere luogo la neutralizzazione. La lotta le esaspera. Urtano con un frastuono veramente infernale, che rende impossibile udire anche solo per un secondo la voce della giustizia e della verità, quasi sempre impercettibile. Quando in una nazione c'è passione collettiva è probabile che non importi quale volontà singola sia più vicina alla giustizia e alla ragione

della volontà generale o piuttosto a ciò che ne costituisce la caricatura. La seconda condizione affinché vi sia una volontà generale è che il popolo possa esprimere il suo volere rispetto ai problemi della vita pubblica e non operare soltanto una scelta tra persone. Ancora meno una scelta di collettività irresponsabili, poiché la volontà generale non ha relazione alcuna con una scelta di questo tipo. Se nel 1789 si realizzò una certa espressione della volontà generale e benché si fosse adottato il sistema rappresentativo non sapendone immaginare un altro, ciò avvenne perché vi fu qualcosa di più di un'elezione. Tutto ciò che era vivo nel Paese - che a quel tempo traboccava di vita - aveva cercato di esprimere un pensiero valendosi dei *cahiers de revendications*. I rappresentanti si erano in gran parte fatti conoscere nel corso di questa cooperazione nel pensiero. Essi ne conservavano il calore. Sentivano il Paese attento alle loro parole, geloso di sorvegliare che traducessero esattamente le sue aspirazioni. Per qualche tempo - ben poco, in verità - essi furono veramente semplici organi di espressione al servizio del pensiero pubblico. Un fatto simile non si realizzò mai più.

La semplice enunciazione di queste due condizioni dimostra che non abbiamo mai conosciuto niente che assomigli anche solo lontanamente a una democrazia. In ciò che chiamiamo "democrazia" il popolo non ha né l'occasione, né il mezzo di esprimere qualche parere su problemi della vita pubblica e tutto ciò che sfugge agli interessi dei singoli è lasciato alle passioni collettive, le quali vengono sistematicamente e ufficialmente

incoraggiate. Persino l'uso dei termini "democrazia" e "repubblica" ci spinge ad esaminare con estrema attenzione due problemi. Primo problema: come dare di fatto agli uomini che compongono il popolo di Francia la possibilità di esprimere un giudizio sui grandi problemi della vita pubblica? Secondo problema: come impedire, nel momento in cui il popolo è chiamato a questa risposta, che circoli in mezzo al popolo stesso una specie di passione collettiva? Se non ci si concentra su questi due punti, è inutile parlare di legittimità repubblicana.

Non è facile trovare soluzioni. Ma da un attento esame è evidente che ogni soluzione implicherebbe anzitutto la soppressione dei partiti politici. Per valutare i partiti politici secondo il criterio della verità, della giustizia, del bene comune conviene iniziare fissandone i caratteri essenziali. Se ne possono considerare tre: un partito politico è una macchina per fabbricare una passione collettiva; un partito politico è un'organizzazione costituita in modo da esercitare una oppressione collettiva sul pensiero di ciascuno degli esseri umani che ne sono membri; fine primo e ultimo di ogni partito politico è il suo potenziamento senza limite alcuno.

In base a questo triplice carattere ogni partito è totalitario *in nuce* e nell'aspirazione. Se non appare tale, è solo perché quelli che lo circondano non lo sono meno di lui. Queste tre caratteristiche sono verità di assoluta evidenza per chiunque si sia accostato alla vita dei partiti. La terza caratteristica è il caso particolare di un fenomeno che si verifica là dove il collettivo domina gli esseri pensanti. È il rovesciamento della relazione tra mezzo

e fine. Ovunque, senza eccezione, tutte le cose generalmente considerate come fini sono per natura, per definizione, per essenza e nel modo più evidente unicamente dei mezzi. Si potrebbero citare tanti esempi quanti si vuole in tutti i campi. Stato, potere, denaro, grandezza nazionale, produzione economica, diplomi universitari e via discorrendo.

Solo il bene è un fine. Tutto ciò che appartiene al regno dei fatti rientra nell'ordine dei mezzi. Ma il pensiero collettivo è incapace di elevarsi al di sopra del regno dei fatti. È un pensiero animale, non ha nozione del bene se non in misura appena sufficiente per commettere l'errore di scambiare questo o quel mezzo per un bene assoluto. La stessa cosa avviene per i partiti. In linea di principio il partito è uno strumento al servizio di una particolare concezione del bene pubblico. Questo è vero anche per quelli che sono legati agli interessi di una categoria sociale, poiché si tratta sempre di una certa concezione del bene pubblico in virtù della quale vi sarebbe coincidenza tra il bene di tutti e quegli interessi. Ma questa concezione è estremamente vaga. Tutto ciò è vero senza eccezione e quasi senza differenza di grado.

I partiti più deboli e i partiti meglio organizzati si equivalgono quanto alla indeterminatezza della dottrina. Nessuno, per quanto abbia profondamente studiato la politica, riuscirebbe a esporre in modo chiaro e preciso la dottrina di un partito, ivi compreso, dandosi il caso, il suo. Nessuno però lo confessa volentieri, nemmeno a se stesso. Se gli uomini se lo confessassero, sarebbero ingenuamente tentati di vedere in tutto questo il se-

gno di una personale incapacità, non riuscendo a capire che l'espressione "dottrina di un partito politico" non può mai, data la natura delle cose, avere alcun significato. Anche se trascorresse tutta la sua vita a scrivere e ad esaminare problemi di idee molto raramente un uomo avrebbe una dottrina. Ma una collettività non ne ha mai una. Una dottrina non è merce collettiva. È pur vero che si può parlare di "dottrina cristiana", "dottrina indù", "dottrina pitagorica" e via discorrendo, ma ciò che si designa con questo termine non è né individuale né collettivo, è piuttosto una cosa situata infinitamente al di sopra dell'uno o dell'altro. È puramente e semplicemente la verità.

Il fine di un partito politico è vago e irreale. Se fosse reale esigerebbe un grandissimo sforzo di attenzione, poiché una concezione del bene comune non è cosa facile da pensare. L'esistenza del partito è tangibile, evidente e non esige nessuno sforzo per essere riconosciuta. Per questa ragione è inevitabile che il partito diventi fine a se stesso. Già in questo fatto c'è idolatria, poiché solo Dio è legittimamente un fine in sé. La transizione è facile. Poniamo come assioma che la condizione necessaria e sufficiente affinché il partito serva efficacemente la concezione del bene comune in vista del quale esiste è che abbia una larga porzione di potere. Tuttavia nessuna quantità finita di potere può di fatto essere ritenuta sufficiente, soprattutto allorché è stata ottenuta. Per effetto dell'assenza di pensiero, il partito si trova in un costante stato di impotenza che tende in ogni occasione ad attribuire all'insufficienza di potere di cui dispone.

In realtà, fosse pure padrone assoluto del Paese, le esigenze internazionali impongono limiti ben definiti. La tendenza essenziale dei partiti è totalitaria non soltanto rispetto a una nazione, ma rispetto al globo terrestre. Proprio perché la concezione del bene comune, caratteristica di questo o di quel partito, è una finzione, una cosa vuota e senza realtà impone la ricerca della potenza totale. Ogni realtà implica di per sé un limite. Ciò che invece semplicemente non esiste non è mai limitabile. Per questo c'è un'affinità e un'alleanza fra il totalitarismo e la menzogna. Molti, è pur vero, non pensano mai a una potenza totale. Un pensiero del genere li spaventerebbe. È un pensiero vertiginoso e occorre una specie di grandezza d'animo per poterlo sostenere. Costoro, quando si interessano di un partito, si contentano di desiderare il suo sviluppo come di una cosa che non comporti alcun limite nella crescita.

Se quest'anno vi sono tre iscritti in più dell'anno scorso, oppure se la colletta ha portato cento franchi in più, sono contenti. Ma desiderano che ciò continui indefinitamente nella stessa direzione. Essi non concepirebbero che il loro partito possa avere in qualche caso troppi membri, troppi elettori, troppi soldi. Il temperamento rivoluzionario porta a concepire la totalità. Il temperamento piccolo-borghese induce ad accomodarsi nell'immagine di un progresso lento, continuo e illimitato. Ma nei due casi lo sviluppo materiale del partito diventa l'unico criterio rispetto al quale si definiscono in tutte le cose il bene e il male. Come se il partito fosse un animale da ingrassare e l'universo fosse stato creato per ingras-

sarlo. Non si può servire Dio e, al tempo stesso, servire Mammona. Qualora si abbia un criterio del bene diverso dal bene, si perde la nozione del bene. Considerando lo sviluppo del partito un criterio del bene, ammettiamo come conseguenza inevitabile la pressione collettiva del partito sul pensiero degli uomini. Questa pressione si esercita di fatto. Si rivela pubblicamente. È confessata, proclamata. Tutto questo ci farebbe orrore se l'abitudine non ci avesse resi straordinariamente ciechi. I partiti sono organismi costituiti pubblicamente, ufficialmente in modo da uccidere nelle anime il senso della verità e della giustizia.

La pressione collettiva viene esercitata sul grande pubblico attraverso la propaganda. Lo scopo confessato dalla propaganda è di persuadere, non di illuminare. Hitler aveva compreso benissimo che la propaganda è sempre un tentativo di asservire gli spiriti. Tutti i partiti fanno propaganda. Il partito che non la facesse sparirebbe per il solo fatto che gli altri la fanno. Tutti confessano che fanno propaganda. Nessuno ha tanto coraggio nella menzogna da affermare che si interessa dell'educazione del pubblico, che lavora per formare il giudizio del popolo. I partiti parlano, è vero, di educazione rispetto a coloro che si sono avvicinati: simpatizzanti, giovani, nuovi iscritti. Questa parola è una menzogna: è solo la fase preparatoria di un dominio ben più rigoroso esercitato dal partito stesso sul pensiero dei propri membri. Supponiamo che l'iscritto di un partito - deputato o candidato alla Camera o semplice militante - prenda pubblicamente il seguente impegno: «Ogni qualvolta

esaminerò un qualsiasi problema politico o sociale, mi impegno a dimenticare assolutamente il fatto che io sono membro di questo gruppo e a preoccuparmi esclusivamente di discernere il bene di tutti e la giustizia». Questo linguaggio sarebbe mal accolto. I suoi, ma anche molti altri, lo accuserebbero di tradimento. I meno ostili potrebbero spingersi ad affermare: «E allora perché si è iscritto a un partito?», confessando ingenuamente che con l'ingresso in un partito si rinuncia a cercare unicamente il bene di tutti e la giustizia. Quest'uomo verrebbe espulso dal suo partito, o almeno ne perderebbe l'investitura e non verrebbe certamente eletto. Ma, cosa ben più grave, non sembra neppure possibile che queste cose vengano dette. Di fatto, salvo errore, non sono mai state dette. Se sono state pronunciate delle parole apparentemente simili a quelle, era soltanto in virtù di uomini desiderosi di governare con l'appoggio di partiti diversi dal loro. Frasi di questo genere suonavano allora come una specie di mancanza rispetto alla parola data.

Per converso sembra molto naturale, ragionevole e onorevole che qualcuno dica: «Come conservatore», oppure: «Come socialista io penso che ...». Questo non è caratteristico solo dei partiti. Non ci si vergogna per esempio di dire: «Come francese, io penso che ...», «Come cattolico, io penso che ...». Alcune ragazze che si dicevano attaccate al gollismo, come all'equivalente francese dell'hitlerismo, aggiungevano: «La verità è relativa, anche in geometria». Toccavano con ciò il cuore della questione. Se non c'è verità, è legittimo pensare in questo o in quel modo in quanto si è di fatto questa o quella cosa.

Come si hanno capelli neri, castani, rossi o biondi, poiché si è tali, si esprimono questi o quei pensieri. Il pensiero, come i capelli, diventa allora il prodotto di un processo fisico di eliminazione. Se invece si riconosce che vi è una sola verità, non è lecito pensare altro che ciò che è vero. Si pensa allora questa data cosa, non perché si è di fatto francese, o cattolico, o socialista, ma perché la luce irresistibile dell'evidenza obbliga a pensare così e non altrimenti. Se non c'è evidenza, è chiaro che nello stato di conoscenza di cui si dispone, la questione è incerta. Se vi è una debole probabilità, è evidente che vi è una debole probabilità e così via. In ogni caso la luce interiore accorda sempre a chiunque la consulti una risposta chiara. Poco importa se il contenuto della risposta è più o meno affermativo. Esso è sempre suscettibile di revisione, ma nessuna correzione può essere apportata se non attraverso un accrescimento della luce interiore.

Se un uomo, membro di un partito, è assolutamente deciso a essere fedele in tutti i suoi pensieri esclusivamente alla luce interiore e a niente altro, non può far conoscere questa risoluzione al suo partito. Di fronte al partito si trova in stato di menzogna. Tale situazione non può essere accettata se non in vista della necessità che costringe a trovarsi in un partito per partecipare efficacemente alla vita pubblica. Ma allora questa necessità è un male e occorre mettervi fine, sopprimendo i partiti. Un uomo che non ha deciso di essere esclusivamente fedele alla luce interiore pone invece la menzogna al centro stesso dell'anima. Le tenebre interiori sono la sua punizione. Invano quest'uomo cercherebbe di tirarsene

fuori distinguendo fra libertà interiore e disciplina esterna poiché dovrebbe in tal caso mentire al pubblico verso il quale ogni candidato, ogni eletto ha un obbligo particolare di verità. Se mi appresto a dire in nome del mio partito cose che stimo contrarie alla verità e alla giustizia, posso dirlo in una avvertenza preliminare? Se non lo faccio, mento. Di queste tre forme di menzogna - verso il partito, verso il pubblico, verso se stesso - la prima è di gran lunga la meno cattiva. Se però l'appartenenza a un partito costringe sempre, in ogni caso, alla menzogna, l'esistenza dei partiti è assolutamente, incondizionatamente un male.

Capitava spesso di vedere negli avvisi di assemblee: il Sig. X esporrà il punto di vista comunista (sul problema in oggetto). Il Sig. Y esporrà il punto di vista socialista. Il Sig. Z esporrà il punto di vista radicale. In che modo questi infelici potevano conoscere il punto di vista che dovevano esporre? Chi potevano consultare? Quale oracolo? Una collettività non ha lingua né penna. Gli organi di espressione sono tutti individuali. La collettività socialista non risiede in alcun individuo. Così la collettività radicale. La collettività comunista risiede in Stalin, ma egli è lontano, non è possibile telefonargli prima di parlare in una riunione. No, i Signori X, Y, Z consultavano se stessi. Ma siccome erano onesti, si mettevano dapprima in uno stato mentale particolare, in uno stato simile a quello in cui li aveva posti così sovente l'atmosfera degli ambienti socialisti, comunisti, radicali. Posti in questo stato mentale, se ci si lascia andare alle proprie relazioni, si produce naturalmente un linguaggio con-

forme ai "punti di vista" comunista, socialista, radicale. A condizione, beninteso, di proibirsi rigorosamente ogni sforzo di attenzione per scoprire la giustizia e la verità. Se un tale sforzo venisse compiuto si rischierebbe - orrore! - di esprimere un "punto di vista personale". È vero che ai nostri giorni si pensa che la tensione verso la giustizia e la verità corrisponde a un punto di vista personale.

Quando Ponzio Pilato domandò a Cristo: «Che cos'è la verità?», Cristo non rispose. Aveva già risposto dicendo: «Io sono venuto a portare testimonianza della verità». C'è solo una risposta. Verità sono i pensieri che sorgono nello spirito di una creatura pensante che sia totalmente, esclusivamente desiderosa della verità. La menzogna, l'errore - sinonimi- sono i pensieri di coloro che non desiderano la verità e di coloro che desiderano la verità più un'altra cosa. Coloro che per esempio desiderano la verità e al contempo la conformità con questo o con quel pensiero stabilito. Ma come si può desiderare la verità senza sapere niente della verità? Questo è il mistero dei misteri. Le parole che esprimono una perfezione inconcepibile per l'uomo - Dio, verità, giustizia - pronunciate interiormente con desiderio, senza essere unite ad alcuna concezione particolare, hanno il potere di elevare l'anima inondandola di luce. Desiderando la verità a vuoto, senza tentare di indovinarne in anticipo il contenuto si riceve la luce. Consiste in questo il meccanismo dell'attenzione. È impossibile esaminare i problemi spaventosamente complessi della vita pubblica badando contemporaneamente a discernere la verità,

la giustizia, il bene di tutti e a conservare l'atteggiamento che conviene al membro di un tale raggruppamento. La facoltà umana dell'attenzione non è capace di due prestazioni simultanee. Di fatto, chiunque scelga l'una, abbandona l'altra. Ma nessuna sofferenza attende colui che abbandona la giustizia e la verità. Mentre il sistema dei partiti implica le penalità più dolorose per gli indocili, penalità che toccano quasi tutto - la carriera, i sentimenti, l'amicizia, la stima, la parte esteriore dell'onore, talvolta persino la vita familiare. Il partito comunista ha portato il sistema alla perfezione. Anche per colui che non cede interiormente, l'esistenza della penalità falsa inevitabilmente il discernimento. Poiché se egli vuole reagire contro l'invadenza del partito, questa volontà di reazione è un movente estraneo alla verità, del quale bisogna diffidare. Ma questa stessa diffidenza è estranea alla verità, e così via. La vera attenzione è uno stato talmente difficile per l'uomo, talmente violento che ogni turbamento personale della sensibilità è sufficiente a ostacolarla. Ne consegue l'obbligo imperioso di proteggere per quanto possibile la facoltà del discernimento che portiamo in noi stessi contro il tumulto delle speranze e dei timori personali.

Se un uomo dovesse fare dei calcoli numerici molto complessi sapendo che verrà frustato ogni qualvolta ottiene come risultato un numero pari, la sua situazione sarebbe difficilissima. Qualche cosa nella parte carnale dell'anima lo spingerebbe a forzare un po' i calcoli per ottenere sempre un numero dispari. Volendo reagire correrà il rischio di trovare un numero pari anche là do-

ve non c'è. Presa in questo moto oscillatorio, la sua attenzione non è più integra. Se i calcoli sono complessi, tanto da esigere da parte sua la pienezza dell'attenzione, è inevitabile che sbagli spesso. Non gli servirà essere molto intelligente, molto coraggioso, osservante della verità. Che cosa deve fare? È semplice. Se solo può fuggire dalle mani di coloro che lo minacciano con la frusta, deve farlo. Se ha avuto la possibilità di evitare di cadere fra le loro mani, doveva evitare di cadervi. Avviene esattamente la stessa cosa per i partiti politici. Quando in un Paese ci sono dei partiti, ne deriva presto o tardi un tale stato di fatto da rendere impossibile un efficace intervento nella vita pubblica senza entrare in un partito e recitare la propria parte. Chiunque si interessi della cosa pubblica desidera farlo efficacemente. Pertanto coloro che tendono a interessarsi del bene comune o rinunciano a pensarci e si indirizzano ad altro, oppure passano attraverso il partito. In questo caso sorgono in loro preoccupazioni che escludono quelle per il bene comune.

I partiti sono meravigliosi meccanismi in virtù dei quali in tutto il Paese non rimane un solo spirito che presti la propria attenzione allo sforzo di discernere il bene, la giustizia e la verità nella vita pubblica. Ne risulta che - salvo un piccolissimo numero di coincidenze del tutto fortuite - non vengono decise ed eseguite che misure contrarie al bene comune, alla giustizia e alla verità. Se si affidasse al diavolo l'organizzazione della vita pubblica, non potrebbe immaginare nulla di più ingegnoso. Se la realtà è stata finora un po' meno cupa, è solo perché i partiti non avevano ancora divorato tutto. Ma que-

sta realtà è stata davvero meno cupa di come la immaginiamo? Non era forse così cupa come nel quadro qui rapidamente abbozzato? Gli avvenimenti non l'hanno forse dimostrato? Bisogna confessare che il meccanismo di oppressione spirituale e mentale proprio dei partiti è stato introdotto nella storia dalla Chiesa cattolica nella sua lotta contro l'eresia.Un convertito che entra nella Chiesa - o un fedele che decide di restarci - ha visto nel dogma una parte di vero e di bene. Ma varcando la soglia egli professa nello stesso tempo di non essere colpito dagli *anathema sit*, vale a dire professa di accettare in blocco tutti gli articoli detti "di fede stretta". Questi articoli non li ha studiati. Pur con un alto grado di intelligenza e di cultura, una vita intera non basterebbe per questo studio, poiché implica al tempo stesso la conoscenza delle circostanze storiche di ogni condanna.

Come si può aderire ad affermazioni che non si conoscono? È sufficiente sottomettersi incondizionatamente all'autorità da cui esse promanano. Per questo motivo san Tommaso volle corroborare le sue asserzioni unicamente con l'autorità della Chiesa, escludendo ogni altro argomento. Poiché, afferma Tommaso, non occorrono altri argomenti per coloro che la accettano e d'altronde nessun argomento potrebbe persuadere coloro che la rifiutano. Così la luce interiore dell'evidenza, questa facoltà di discernimento accordata dall'alto all'animo umano in risposta al desiderio di verità, è messa da parte, condannata ai compiti servili, destinata a fare delle addizioni, esclusa da tutte le ricerche relative al destino spirituale dell'uomo. Il movente del pensiero

non è più il desiderio incondizionato, non definito della verità, ma il desiderio della conformità a un insegnamento prestabilito. Il fatto che la Chiesa fondata dal Cristo abbia in tal modo e in così larga misura soffocato lo spirito di verità - e se non vi è riuscita completamente, nonostante l'Inquisizione, si deve al fatto che la mistica offriva un rifugio sicuro - è una tragica ironia. Tutto ciò è stato più volte rimarcato. È stata però meno sovente osservata un'altra tragica ironia: il movimento di rivolta contro il soffocamento dello spirito sotto il regime delle inquisizioni ha preso un orientamento tale da proseguire quell'opera di soffocamento degli spiriti. La Riforma e l'Umanesimo rinascimentale, duplice prodotto di questa rivolta, dopo tre secoli di maturazione hanno largamente contribuito a suscitare lo spirito del 1789. Dopo un certo tempo, il risultato è stato la nostra democrazia fondata sul gioco dei partiti, dove ogni partito è una piccola chiesa profana armata della minaccia della scomunica.

L'influenza dei partiti ha interamente contaminato la vita mentale della nostra epoca. Un uomo che aderisce a un partito ha scorto probabilmente nell'azione e nella propaganda di questo partito cose che gli sono sembrate buone e giuste. Egli però non ha mai studiato la posizione del partito rispetto a tutti i problemi della vita pubblica. Entrando nel partito, accetta posizioni che ignora. Sottomette così il suo pensiero all'autorità del partito. Quando a poco a poco conoscerà quelle posizioni, le ammetterà senza esaminarle. È esattamente la situazione di colui che aderisce all'ortodossia cattolica in-

tesa secondo san Tommaso. Se un uomo, chiedendo la tessera di un partito, affermasse: «Sono d'accordo con il partito su questo e quel punto. Non ho ancora studiato le altre posizioni e sospendo interamente il mio giudizio fino a che non le avrò studiate», lo si pregherebbe certamente di ripassare più tardi. Di fatto però, salvo eccezioni molto rare, colui che entra in un partito assume docilmente l'atteggiamento spirituale che esprimerà più tardi con le parole: «Come monarchico, come socialista, penso che...». È così comodo! Poiché significa non pensare e non vi è nulla di più comodo che non pensare. Per quanto riguarda la terza caratteristica dei partiti, cioè che sono delle macchine per fabbricare passione collettiva, è tanto evidente che non è il caso di insistere. La passione collettiva è l'unica energia di cui dispongono i partiti per la propaganda esterna e per la pressione esercitata sull'anima di ogni iscritto.

Si ammette che lo spirito di parte acceca, rende sordi alla giustizia, spinge persino le persone oneste all'accanimento più crudele contro gli innocenti. Lo si ammette, ma non si pensa a sopprimere gli organismi che fabbricano un tale spirito. Ciò nonostante si proibiscono gli stupefacenti. Vi sono tuttavia delle persone che fanno uso di stupefacenti. Ma ve ne sarebbero certamente di più se lo Stato organizzasse la vendita dell'oppio e della cocaina in tutte le tabaccherie, con manifesti pubblicitari per incoraggiare i consumatori. La conclusione è che l'istituzione dei partiti sembra costituire un male quasi allo stato puro. Sono malvagi nel loro principio e malvagi sono i loro effetti pratici. La soppressione dei partiti

sarebbe un bene quasi puro. Essa è evidentemente legittima in linea di principio e praticamente non potrebbe produrre che effetti positivi. I candidati non direbbero agli elettori: «Ho questa etichetta» (cosa che praticamente non dice nulla sul loro atteggiamento concreto rispetto a problemi altrettanto concreti). Bensì: «Io penso questo o quello rispetto a questo o a quel grande problema». Gli eletti si assocerebbero o si dissocerebbero secondo il gioco naturale e mobile delle affinità. Io posso benissimo essere d'accordo con il Sig. A sulla colonizzazione e in disaccordo sulla proprietà contadina; e viceversa con il Sig. B. Se si tratta di colonizzazione prima della seduta andrò a parlare un poco con il Sig. A; se invece si tratta di proprietà contadina, con il Sig. B. La cristallizzazione artificiale in partiti ha coinciso così poco con le affinità reali che un deputato poteva essere in disaccordo, rispetto a tutti gli atteggiamenti concreti, con un suo compagno di partito e d'accordo invece con un uomo di un altro partito.

Quante volte, nel 1932, in Germania, discutendo per strada un comunista e un nazista sono stati colpiti da una specie di vertigine mentale constatando che erano d'accordo su tutto! Fuori del Parlamento, poiché vi sarebbero delle riviste di idee, molto logicamente intorno a esse si potrebbero formare "ambienti". Questi ambienti dovrebbero però mantenersi allo stato fluido. È la fluidità che distingue dal partito un ambiente di affinità e gli impedisce di avere influenza negativa sugli uomini. Quando si frequenta amichevolmente colui che dirige una rivista o coloro che vi scrivono, quando vi si scrive

personalmente, si sa di essere in contatto con l'ambiente di quella rivista. Non si sa però se si è legati a essa, non essendoci distinzione netta fra il dentro e il fuori. Più lontano, ci sono coloro che leggono la rivista e conoscono al massimo uno o due di coloro che vi scrivono. Più lontano, i lettori regolari che da quella rivista traggono ispirazione. Ancor più lontano, vi sarebbero i lettori occasionali, ma nessuno si sognerebbe di pensare o di dire: «In quanto legato a questa rivista, io penso che questa o quella cosa...». Allorché alcuni collaboratori di una rivista si presentano alle elezioni, dovrebbe venir loro proibito di valersi della rivista. Dovrebbe venire proibito alla rivista di dare loro un'investitura, oppure di aiutare direttamente o indirettamente la loro candidatura o anche solo di ricordarli. Dovrebbe essere vietato formare qualsiasi gruppo di "amici" di questa o quella rivista.

Se una rivista impedisse ai suoi collaboratori, pena la rottura della collaborazione, di collaborare con altre pubblicazioni quali che siano, dovrebbe venire soppressa non appena il fatto fosse comprovato. Ciò implica un regime della stampa che rende impossibile le pubblicazioni alle quali è disonorevole collaborare (genere *Gringoire*, *Marie-Claire* e via discorrendo). Ogni qualvolta un ambiente tentasse di cristallizzarsi, conferendo un carattere definito alla qualità di membro, avrebbe luogo una repressione penale qualora il fatto venisse dimostrato. Beninteso, esisterebbero i partiti clandestini. Ma i loro iscritti avrebbero cattiva coscienza. Non potrebbero più fare professione pubblica di servilismo spirituale, non potrebbero fare nessuna propaganda in nome del par-

tito. Il partito non potrebbe più tenerli in una rete senza via d'uscita di interessi, di sentimenti e di costrizioni morali. Ogni qualvolta una legge è imparziale, equa e fondata su una concezione del bene facilmente assimilabile dal popolo, essa indebolisce tutto ciò che proibisce. Indebolisce per il solo fatto che esiste e indipendentemente dalle misure repressive che cercano di assicurarne l'applicazione. Questa maestà intrinseca della legge è un fattore della vita pubblica da tempo dimenticato, ma di cui bisogna valersi. Sembra che nell'esistenza di partiti clandestini non vi sia alcun inconveniente che non si trovi di fatto in un grado ben più elevato nei partiti legali. In generale, sia pure dopo un attento esame, pare che a nessuno sguardo sia dato di scorgere un inconveniente qualsiasi derivante dalla soppressione dei partiti.

Per un singolare paradosso misure di questo genere, che sono senza inconvenienti, sono di fatto quelle che hanno le minori probabilità di essere prese. Si dice: «Se fosse così semplice, perché non è stato fatto da tempo?». Tuttavia le grandi cose sono per lo più facili e semplici. La misura di cui discorriamo estenderebbe la sua virtù risanatrice molto al di là della vita pubblica, poiché lo spirito di partito è giunto a contaminare ogni cosa. Le istituzioni che determinano il gioco della vita pubblica in un Paese influenzano sempre la totalità del pensiero, per via del prestigio che deriva dal potere. In tutti i campi, si è giunti a non pensare quasi più se non prendendo posizioni "per" oppure "contro" un'opinione. Dopo, solo dopo si cercano argomenti a favore oppure contro quella data opinione. È esattamente

la trasposizione dell'adesione a un partito. Come nei partiti politici vi sono dei democratici che ammettono la coesistenza di moltissimi partiti, così nel campo delle opinioni le persone di larghe vedute riconoscono un valore alle opinioni con cui non sono d'accordo. Ciò significa avere smarrito completamente persino il senso del vero e del falso. Altri, avendo preso posizioni a favore di un'opinione, non vogliono esaminare niente che la contraddica. È la trasposizione dello spirito totalitario. Quando Einstein venne in Francia, tutte le persone degli ambienti più o meno intellettuali, compresi gli stessi scienziati, si divisero in due campi: chi a favore e chi contro. Ogni nuovo pensiero scientifico recluta negli ambienti scientifici i suoi partigiani e i suoi avversari, tutti animati in buona misura dallo spirito di parte. Vi sono d'altronde in questi ambienti tendenze e critiche più o meno cristallizzate. Nell'arte e nella letteratura è un fenomeno ancora più visibile. Cubismo e surrealismo sono stati una sorta di partito. Si era "gidiani" come si era "maurassiani".

Per farsi un nome, giova essere circondati da una banda di ammiratori animati da spirito di parte. Non c'era grande differenza tra l'attaccamento a un partito e l'attaccamento a una Chiesa oppure all'atteggiamento antireligioso. Si era per o contro la credenza in Dio, per o contro il cristianesimo, e così via. Si è giunti, in fatto di religione, a parlare di militanti. Persino nelle scuole non si sa più stimolare in altro modo il pensiero dei ragazzi se non invitandoli a prendere posizione pro o contro. Si cita la frase di un autore celebre e si dice loro: «Siete d'accordo o no? Spiegate i vostri argomenti». All'esame

gli infelici, dovendo finire il loro componimento in tre ore, non possono lasciare passare più di cinque minuti per domandarsi se sono d'accordo. E sarebbe invece così facile dire loro: «Meditate questa frase ed esprimete le riflessioni che vi vengono in mente». Quasi ovunque - e spesso anche a proposito di problemi puramente tecnici - l'operazione del prendere partito, del prendere posizione a favore o contro, si è sostituita all'operazione del pensiero. Si tratta di una lebbra che ha avuto origine negli ambienti politici e si è allargata a tutto il Paese fino a intaccare quasi la totalità del pensiero.

Dubito sia possibile rimediare a questa lebbra che ci uccide, se non cominciando dalla soppressione dei partiti politici.

OBBLIGO E DIRITTO

La nozione di obbligo prevale su quella di diritto, che è subordinata e relativa. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui corrisponde. L'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che nei suoi confronti si riconoscono obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto. Ma anche se non fosse riconosciuto da nessuno, l'obbligo non perderebbe nulla della pienezza del suo essere.

Al contrario, un diritto che non è riconosciuto non vale molto. Non ha senso affermare che gli uomini abbiano da un lato diritti e dall'altro doveri. Queste parole esprimono solo differenti punti di vista. La loro relazione è quella da oggetto a soggetto. Un uomo, considerato di per sé, ha solo dei doveri fra i quali se ne trovano alcuni verso se stesso. Gli altri, considerati dal suo punto di vista, hanno solo dei diritti. A sua volta egli ha dei diritti quando è considerato dal punto di vista degli altri. Altri che si riconoscono degli obblighi verso di lui. Un uomo solo nell'universo non avrebbe alcun diritto, ma avreb-

be comunque degli obblighi. Poiché la nozione di diritto è di ordine oggettivo, non è separabile dalla nozione di esistenza e da quella di realtà. Essa appare quando l'obbligo entra nel campo dei fatti. Di conseguenza, in certa misura, essa comprende sempre la considerazione degli stati di fatto e delle situazioni particolari. I diritti appaiono sempre legati a certe condizioni. Solo l'obbligo può essere incondizionato. Esso si pone allora in un campo che è al di sopra di ogni condizione, perché è al di sopra di questo mondo.

Gli uomini del 1789 non riconoscevano la realtà di tale ambito. Riconoscevano solo quella delle cose umane. Perciò hanno cominciato con la nozione di diritto. Ma, al contempo, hanno voluto porre dei princìpi assoluti. Questa contraddizione li ha fatti cadere in una confusione di linguaggio e idee che in gran parte ritroviamo nella attuale confusione politica e sociale. Il campo dell'eterno, dell'universale, dell'incondizionato è altro da quello delle condizioni di fatto ed è popolato da nozioni differenti, legate alla parte più segreta dell'anima umana. L'obbligo lega solo gli esseri umani. Non c'è obbligo per le collettività in quanto tali. Ve ne sono invece per tutti gli esseri umani che compongono, servono, comandano o rappresentano una collettività, tanto per la parte della loro vita che è legata alla collettività quanto per quella che ne è indipendente. Obblighi identici legano tutti gli esseri umani, benché corrispondano ad atti diversi secondo le diverse situazioni. Nessun essere umano, quale che sia, in nessuna circostanza, può sottrarvisi senza colpa. Eccetto nel caso in cui vi siano due obblighi rea-

li ma di fatto incompatibili e l'uomo sia costretto ad abbandonarne uno. L'imperfezione di un ordine sociale si misura dalla quantità di situazioni di questo tipo che porta con sé. Ma persino in questi casi c'è colpa se l'obbligo abbandonato non lo è soltanto di fatto, ma viene altresì negato.

L'oggetto dell'obbligo, nel campo delle cose umane, è sempre l'essere umano in quanto tale. C'è obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano, senza che un'altra condizione debba intervenire, persino quando non se ne riconoscesse alcuno. Quest'obbligo non si fonda su nessuna situazione di fatto, né sulla giurisprudenza, né sulle consuetudini, né sulla struttura sociale, né sui rapporti di forza, né sul lascito del passato, né sul supposto orientamento della storia. Perché nessuna situazione di fatto può suscitare un obbligo. Quest'obbligo non si fonda su alcuna convenzione. Perché tutte le convenzioni sono modificabili secondo la volontà dei contraenti, mentre qui nessun cambiamento nella volontà degli uomini può modificare nulla. Quest'obbligo è eterno. Risponde al destino eterno dell'essere umano. Soltanto l'essere umano ha un destino eterno. Le collettività umane non ne hanno. Quindi, rispetto a loro, non esistono obblighi diretti che siano eterni. Eterno è solo il dovere verso l'essere umano come tale. Quest'obbligo è incondizionato. Se esso è fondato su qualcosa, questo qualcosa non appartiene al nostro mondo. Nel nostro mondo, non è fondato su niente. È questo l'unico obbligo relativo alle cose umane che non sia sottomesso a condizione alcuna. Quest'obbligo non

ha un fondamento, ha piuttosto una verifica nell'accordo della coscienza universale. Esso è espresso da taluni dei più antichi testi conservati. Viene riconosciuto da tutti nei casi particolari dove non è combattuto dagli interessi o dalle passioni. Il progresso si misura su di esso. Il riconoscimento di quest'obbligo è espresso in un modo confuso e imperfetto, ma più o meno imperfetto secondo i casi, in ciò che chiamiamo diritto positivo. Nella misura in cui i diritti positivi sono in contraddizione con esso, nella stessa misura sono colpiti da illegittimità. Benché quest'obbligo eterno risponda al destino eterno dell'essere umano, esso non ha per suo oggetto diretto quel destino.

Il destino eterno di un essere umano non può essere oggetto di nessun obbligo, poiché non è subordinato ad azioni esterne. Il fatto che un essere umano possieda un destino eterno impone un unico obbligo: il rispetto. L'obbligo è adempiuto soltanto se il rispetto è effettivamente espresso in modo reale e non fittizio. Questo può avvenire soltanto mediante i bisogni terreni dell'uomo. La coscienza umana, su questo punto, non è mai cambiata. Migliaia di anni fa, gli egizi pensavano che un'anima potesse giustificarsi dopo la morte solo affermando: «Non ho fatto patire la fame a nessuno». Tutti i cristiani sanno che un bel giorno ascolteranno Cristo dir loro: «Ho avuto fame e non mi hai dato da mangiare». Tutti si rappresentano il progresso come il passaggio a uno stato della società umana nel quale, prima di tutto, la gente non soffrirà la fame. Nessuno, cui la domanda venga posta in termini generali, penserà che sia innocente chi,

avendo cibo in abbondanza e trovando sulla soglia della propria casa un essere umano mezzo morto di fame se ne vada senza dargli qualcosa. Costituisce quindi un obbligo eterno verso l'essere umano quello di impedire che soffra la fame, quando siamo in condizione di aiutarlo. Essendo quest'obbligo il più evidente esso dovrà servire come esempio per comporre l'elenco dei doveri eterni verso ogni essere umano.

Per essere stabilito con il massimo rigore, questo elenco deve procedere, per analogia, da questo primo esempio. Di conseguenza, l'elenco degli obblighi verso l'essere umano deve corrispondere all'elenco dei bisogni umani vitali, analoghi alla fame. Tra questi bisogni, alcuni sono fisici, come la fame e abbastanza facili da annoverare: la difesa dalla violenza, l'abitazione, il vestire, il riscaldamento, l'igiene, le cure in caso di malattia. Altri, invece, tra questi bisogni, non sono in rapporto con la vita fisica, bensì con quella morale. Eppure, come i primi, anche questi sono terreni e non posseggono una relazione diretta, che sia accessibile alla nostra intelligenza, con il destino eterno dell'uomo. Come i bisogni fisici, sono necessità della vita terrena. Ciò significa che, se non vengono soddisfatti, l'uomo cade a poco a poco in uno stato più o meno analogo alla morte, più o meno simile a quello di una vita puramente vegetativa. Questi bisogni sono molto più difficili da riconoscere e da enumerare di quelli del corpo. Ma ognuno ammette che esistono. Tutte le crudeltà che un conquistatore può esercitare su popolazioni sottomesse - massacri, mutilazioni, carestia organizzata, schiavitù, deportazioni in

massa - sono considerati in genere come misure della stessa specie, benché la libertà o il Paese natale non siano necessità fisiche. Ognuno ha coscienza che esistono crudeltà che toccano la vita dell'uomo senza toccarne il corpo. Sono queste che privano l'uomo di un certo nutrimento necessario alla vita dell'anima. Gli obblighi, incondizionati o relativi, eterni o mutevoli, diretti o indiretti rispetto alle cose umane, derivano tutti, senza eccezione, dai bisogni vitali dell'essere umano. Quelli che non riguardano direttamente questo o quell'altro essere umano determinato hanno tutti per loro oggetto cose che in rapporto all'uomo hanno una funzione analoga a quella del nutrimento. Dobbiamo rispetto a un campo di grano non in se stesso ma perché è nutrimento per gli uomini. Allo stesso modo dobbiamo rispetto a una collettività, qualunque essa sia - patria, famiglia o altro - non in se stessa ma in quanto nutrimento di un certo numero di anime umane. Quest'obbligo impone in realtà atteggiamenti e atti differenti secondo le differenti situazioni. Ma considerato di per sé, è assolutamente identico per tutti.

In modo particolare è assolutamente identico per coloro che sono al di fuori. Il grado di rispetto dovuto alle collettività umane è molto elevato e per varie ragioni. Per prima cosa, ognuna di esse è unica e qualora venisse distrutta non potrebbe essere sostituita.

Un sacco di grano può sempre essere sostituito da un altro sacco di grano. Il nutrimento che una collettività fornisce all'anima dei suoi membri non ha equivalente in tutto l'universo. Poi, con la sua durata, la collettività

penetra già nell'avvenire. Contiene nutrimento non solo per le anime dei vivi, ma anche per quegli esseri non ancora nati che verranno al mondo nei secoli futuri. Per la sua stessa durata, la collettività affonda infine le proprie radici nel passato. Essa costituisce l'unico organo di conservazione dei tesori spirituali ammassati dagli antenati, l'unico organo di trasmissione attraverso il quale i morti possono parlare ai vivi. Essa è l'unica cosa terrena che abbia un diretto contatto con il destino eterno dell'uomo, è lo splendore di coloro che hanno saputo prendere coscienza completa di quel destino, trasmesso di generazione in generazione.

A causa di tutto ciò, può accadere che l'obbligo verso una collettività in pericolo vada fino al sacrificio totale. Ma da ciò non deriva il fatto che la collettività sia al di sopra dell'essere umano. Avviene anche che l'obbligo di soccorrere un essere umano nel bisogno debba andare fino al sacrificio totale, senza che questo implichi nessuna superiorità da parte di chi viene soccorso. In tali circostanze, un contadino può essere costretto, nel coltivare il suo campo, a esporsi allo sfinimento, alla malattia o persino alla morte. Ma al suo spirito è sempre presente che si tratta unicamente di pane. In modo analogo, persino nel momento del sacrificio totale, a una qualsiasi collettività non dobbiamo nient'altro se non un rispetto analogo a quello che dobbiamo al nutrimento. Accade però spesso che i ruoli siano invertiti. Certe collettività divorano le anime invece di nutrirle. Esiste, in questo caso, una malattia sociale e il primo obbligo è allora quello di tentare una cura; in certe circostanze può essere ne-

cessario ispirarsi ai metodi chirurgici. Anche in questo caso, l'obbligo è identico tanto per chi si trova all'interno della collettività quanto per chi si trova al di fuori. Avviene anche che una collettività fornisca un nutrimento insufficiente alle anime dei suoi membri. In questo caso occorre migliorarla. Ci sono infine collettività morte che, pur senza divorare le anime, non le nutrono più. Se si è proprio certi che sono veramente morte e che non si tratta di un letargo passeggero, ma solo in questo caso, bisogna allora annientarle. Non bisogna mai confondere i bisogni con i desideri, i capricci, le fantasie, i vizi. Occorre anche discernere l'essenziale e l'accidentale.

L'uomo non ha bisogno di riso o patate, ma di nutrimento. Non di legna o di carbone, ma di riscaldamento. Lo stesso accade con i bisogni dell'anima. Dobbiamo riconoscere le soddisfazioni differenti, ma equivalenti, che rispondono a un medesimo bisogno. Occorre anche distinguere i veleni dai nutrimenti dell'anima. Veleni che, per qualche tempo, possono dare l'illusione di prendere il loro posto. L'assenza di un simile studio porta i governi, quando hanno buone intenzioni, a muoversi a casaccio.

STUDIO PER UNA DICHIARAZIONE DEGLI OBBLIGHI NEI CONFRONTI DELL'ESSERE UMANO

Professione di fede

C'è una realtà situata fuori del mondo, vale a dire fuori dello spazio e del tempo, fuori dell'universo mentale dell'uomo, fuori dell'intero ambito che le facoltà umane possono cogliere. A questa realtà, al centro del cuore dell'uomo risponde l'esigenza di un bene assoluto che sempre vi risiede e che non trova mai alcun oggetto in questo mondo. Essa è resa manifesta quaggiù dalle assurdità, dalle contraddizioni insolubili con le quali il pensiero umano sempre si scontra quando si muove soltanto all'interno di questo mondo.

Così come la realtà di questo mondo è l'unico fondamento dei fatti, così l'altra realtà è l'unico fondamento del bene. Soltanto da essa discende nel mondo tutto il bene suscettibile di esistere, ogni bellezza, ogni verità, ogni giustizia, ogni legittimità, ogni ordine, ogni subordinazione della condotta umana a degli obblighi. L'unico intermediario attraverso il quale il bene può discendere in mezzo agli uomini è chi tra gli uomini rivolge alla realtà la propria attenzione e il proprio amore. Per quan-

to si trovi lontano dal raggiungere tutte le facoltà umane, l'uomo ha il potere di volgere verso di essa tutta la propria attenzione e il proprio amore.

Niente può mai autorizzare a supporre che un uomo, chiunque egli possa essere, sia privo di questo potere. Questo potere, quaggiù, è qualcosa di reale soltanto se è esercitato. L'unica condizione affinché sia esercitato è il consenso. Questo consenso può essere formulato. Ma può anche non esserlo, persino interiormente, e non presentarsi chiaramente alla coscienza, nonostante abbia realmente luogo nell'anima. Spesso non ha di fatto luogo, benché sia espresso nel linguaggio. Formulato o meno. La condizione unica e sufficiente è che abbia luogo di fatto. È dato di riuscirci a chiunque effettivamente consenta a orientare la sua attenzione e il suo amore fuori del mondo, verso la realtà situata al di là di tutte le facoltà umane. In questo caso, presto o tardi, discende su di lui un bene che attraverso di lui si irradia intorno a lui.

L'esigenza del bene assoluto che abita nel centro del cuore e il potere, benché virtuale, di orientare l'attenzione e l'amore fuori del mondo e di riceverne del bene costituiscono insieme un legame che collega all'altra realtà ogni uomo, senza eccezione. Chiunque riconosce quest'altra realtà riconosce anche questo legame. Considera dunque ogni essere umano senza eccezione come qualcosa di sacro a cui è tenuto a testimoniare rispetto. Non c'è altro movente possibile per il rispetto universale di tutti gli uomini. Qualunque sia la formula di credenza o d'incredulità che un uomo abbia scelto, colui il cui cuore è incline a praticare questo rispetto riconosce

di fatto un'altra realtà, ben diversa dalla realtà di questo mondo. Colui al quale il rispetto è di fatto estraneo, sentirà invece estranea anche l'altra realtà.

La realtà di questo mondo è fatta di differenze. L'attenzione vi è sollecitata in modo ineguale da oggetti ineguali. Un certo gioco di circostanze o una qualche attrattiva sottopongono all'attenzione la persona di alcuni esseri umani. Per effetto di circostanze diverse e in assenza di attrattiva, altri esseri restano anonimi. Sfuggono all'attenzione o, pure se questa è diretta su di loro, distingue soltanto elementi di una collettività. L'attenzione che abita per intero questo mondo è per intero sottoposta all'effetto di queste ineguaglianze e tanto meno vi si può sottrarre, dato che non le distingue.

Tra le ineguaglianze di fatto non può esservi eguale rispetto verso tutti se non concerne qualcosa che è identico in tutti. In tutte le relazioni che li legano alle cose di questo mondo, gli uomini sono differenti, senza eccezione alcuna. Di identico in tutti loro c'è soltanto la presenza di un legame con l'altra realtà. Tutti gli esseri umani sono assolutamente identici nella misura in cui possono essere concepiti come costituiti da un'esigenza centrale del bene intorno alla quale è disposta la materia fisica e carnale. L'attenzione orientata di fatto fuori del mondo è di fatto in contatto soltanto con la struttura essenziale della natura umana. Solo questa possiede una facoltà sempre identica di proiettare luce su un essere umano quale egli sia. Chiunque abbia questa facoltà, che se ne renda o meno conto, possiede anche l'attenzione di fatto orientata fuori del mondo. Il legame che unisce l'es-

sere umano all'altra realtà, al pari di quest'ultima è fuori portata per le facoltà umane. Il rispetto che si prova per lui quando viene riconosciuto non può essergli testimoniato. Questo rispetto non può trovare quaggiù alcuna specie di espressione diretta. Se non è espresso, non ha esistenza. Ma c'è per esso la possibilità di un'espressione indiretta. Il rispetto ispirato dal legame dell'uomo con la realtà estranea a questo mondo viene testimoniato alla parte dell'uomo posta nella realtà di questo mondo.

La realtà di questo mondo è la necessità. La parte dell'uomo che vi è situata è la parte abbandonata alla necessità e sottomessa alla miseria del bisogno. Esiste per il rispetto provato verso l'essere umano una sola possibilità di espressione indiretta, offerta dai bisogni degli uomini in questo mondo, i bisogni terreni dell'anima e del corpo. Essa è fondata su un legame stabilito nella natura umana tra l'esigenza di bene, che è l'essenza stessa dell'uomo, e la sensibilità.

Niente, in nessun caso, di nessun uomo, autorizza a credere che tale legame in lui non esista. A causa di essa, quando, in conseguenza delle azioni o delle omissioni degli altri uomini, la vita di un uomo è distrutta o mutilata da una ferita e da una privazione dell'anima o del corpo, non è solo la sensibilità a subire il colpo, ma anche l'aspirazione al bene. C'è allora sacrilegio verso ciò che l'uomo reca in sé di sacro.

Al contrario, a essere in gioco può essere soltanto la sensibilità, se un uomo subisce una privazione o una ferita per il solo meccanismo delle forze naturali, o se si rende conto che coloro che sembrano infliggerla, lun-

gi dal volergli fare del male, obbediscono unicamente a una necessità che lui stesso riconosce. La possibilità di espressione indiretta del rispetto verso l'essere umano è il fondamento dell'obbligo. L'obbligo ha per oggetto i bisogni terreni dell'anima e del corpo degli esseri umani quali essi siano. A ogni bisogno corrisponde un obbligo. A ogni obbligo corrisponde un bisogno. Non c'è altra specie di obbligo relativa alle cose umane. Se si crede di scorgerne altre, o sono menzognere o è solo per sbaglio che non sono state classificate in questa specie. Chiunque ha la sua attenzione e il suo amore rivolti di fatto verso la realtà estranea al mondo, riconosce allo stesso tempo che è tenuto, nella vita pubblica e privata, all'unico e eterno obbligo di porre rimedio, nell'ordine delle sue responsabilità e, nella misura del suo potere, a tutte le privazioni dell'anima e del corpo che sono suscettibili di distruggere o mutilare la vita terrena di un essere umano, quale egli sia. Il limite corrispondente ai vincoli del potere e all'ordine delle responsabilità è legittimo soltanto se è stato fatto tutto il possibile per portare a conoscenza di coloro che ne subiscono le conseguenze la necessità che lo impone, senza alcuna menzogna e in modo tale che possano acconsentire a riconoscerlo.

Nessun concorso di circostanze può mai esentare da quest'obbligo universale. Le circostanze che sembrano dispensare da tale obbligo nei confronti di un uomo o di una categoria di uomini al contrario lo impongono con più forza. Il pensiero di quest'obbligo circola tra tutti gli uomini sotto forme molto diverse e con gradi di chiarezza molto diversi. Gli uomini tendono più o meno forte-

mente sia a consentire, sia a rifiutarsi di adottarlo come regola di condotta. Il consenso è molto spesso mischiato alla menzogna. Quando è senza menzogna, la pratica non è senza cedimenti. Il rifiuto fa cadere nel crimine. In una società, la proporzione tra bene e male dipende per un verso da quella tra consenso e rifiuto, e per l'altro da come è distribuito il potere tra coloro che consentono e coloro che rifiutano.

Ogni potere, di qualsiasi natura esso sia, lasciato nelle mani di un uomo che non ha accordato a quest'obbligo un consenso illuminato, totale e senza menzogna, è un potere mal riposto. L'esercizio di una funzione da parte di un uomo che ha scelto il rifiuto, sia essa grande o piccola, pubblica o privata, tale da mettergli in mano dei destini umani, costituisce in se stessa un'attività criminale. Ne sono complici tutti coloro che, conoscendo il suo pensiero, l'autorizzano a esercitare tale funzione. Uno Stato la cui dottrina ufficiale costituisce nella sua interezza un incitamento a questo crimine si è posto esso stesso interamente nel crimine. Non gli resta alcuna traccia di legittimità. Uno Stato che non si basa su una dottrina diretta anzitutto contro ogni forma di questo crimine non possiede la pienezza della legittimità. A un sistema di leggi in cui niente è previsto per impedire questo crimine, manca l'essenza della legge. Un sistema di leggi che prevede misure atte a impedire alcune forme di questo crimine e non altre possiede soltanto in parte il carattere della legge. Un governo i cui membri commettono questo crimine o l'autorizzano sotto di sé tradisce la sua funzione. Qualsiasi specie di collettività, di isti-

tuzione, di modo di vita collettivo il cui funzionamento normale implica o comporta la pratica di questo crimine è per ciò stesso colpito da illegittimità, e passibile di riforma o di soppressione.

Un uomo si rende complice di questo crimine se, avendo una parte grande, piccola o minima nell'orientamento dell'opinione pubblica, si astiene dal biasimarlo ogni qualvolta ne venga a conoscenza, o se rifiuta talora di prenderne coscienza per non doverlo biasimare. Un Paese non è innocente rispetto a questo crimine se l'opinione pubblica, essendo libera di esprimersi, non ne biasimi la pratica corrente o se, essendo stata abolita la libertà d'espressione, le opinioni che circolano clandestinamente non contengono questo biasimo.

Lo scopo della vita pubblica è mettere nella più grande misura possibile tutte le forme di potere nelle mani di coloro che consentano a essere di fatto legati dall'obbligo a cui ogni uomo è tenuto verso tutti gli esseri umani, e che ne posseggano la conoscenza. La legge è l'insieme delle disposizioni permanenti in grado di avere quest'effetto. La conoscenza dell'obbligo è duplice. Comprende la conoscenza del principio e la conoscenza dell'applicazione. Essendo il campo dell'applicazione costituito dai bisogni umani in questo mondo, spetta all'intelligenza elaborare la nozione di bisogno e discernere, elencare, distinguere con tutta la precisione di cui è capace, i bisogni terreni dell'anima e del corpo. Questo studio è sempre suscettibile di revisione.

Esposizione degli obblighi

Per concepire concretamente l'obbligo verso gli esseri umani e suddividerlo in più obblighi, è sufficiente considerare i bisogni terreni del corpo e dell'anima umana. Ogni bisogno è oggetto di un obbligo.

I bisogni di un essere umano sono sacri. La loro soddisfazione non può essere subordinata né alla ragion di Stato, né a considerazioni di denaro, di nazionalità, di razza, di colore, né al valore morale attribuito a una certa persona, né a una qualsiasi condizione. Il solo limite legittimo alla soddisfazione dei bisogni di un determinato essere umano è quello posto dalla necessità e dai bisogni degli altri esseri umani. Il limite è legittimo soltanto se i bisogni di tutti ricevono lo stesso grado di attenzione. L'obbligo fondamentale verso gli esseri umani si suddivide in innumerevoli obblighi concreti per l'enumerazione dei bisogni essenziali della creatura umana.

Ogni bisogno è l'oggetto di un obbligo. Ogni obbligo ha per oggetto un bisogno. Si tratta unicamente dei bisogni terreni, perché l'uomo può soddisfare soltanto questi. Si tratta tanto dei bisogni dell'anima, quanto di quelli del corpo. L'anima ha dei bisogni e, quando essi non sono soddisfatti, si trova in uno stato analogo a quello di un corpo affamato e mutilato. Il corpo umano ha anzitutto bisogno di nutrimento, di calore, di sonno, di igiene, di riposo, di esercizio, di aria pura. I bisogni dell'anima possono essere per lo più ordinati in coppie di opposti che si equilibrano e si completano. L'anima umana ha bisogno di uguaglianza e di gerarchia. L'uguaglianza è il riconoscimento pubblico, espresso efficace-

mente dalle istituzioni e dai costumi, del principio che un uguale grado di attenzione è dovuto ai bisogni di tutti gli esseri umani. La gerarchia è la scala delle responsabilità. Poiché l'attenzione è incline a rivolgersi in alto, sono necessarie disposizioni speciali per rendere di fatto compatibili tra loro l'uguaglianza e la gerarchia. L'anima umana ha bisogno di obbedienza assentita e di libertà. L'obbedienza assentita è quella accordata a un'autorità perché la si consideri legittima. Non è possibile nei riguardi di un potere politico stabilito per conquista o per colpo di Stato, né nei confronti di un potere economico fondato sul denaro. La libertà è il potere di scelta dentro i margini permessi dalla costrizione diretta delle forze della natura e dall'autorità accettata come legittima. Il margine deve essere abbastanza ampio perché la libertà non sia una finzione, ma estesa soltanto alle cose innocenti, senza che certe forme di crimine vengano mai rese lecite.

L'anima umana ha bisogno di verità e di libertà di espressione. Il bisogno di verità esige che tutti abbiano accesso alla cultura dello spirito senza dover essere né materialmente né moralmente forzati. Esige che nel campo del pensiero non si eserciti mai alcuna pressione materiale o morale dovuta a una preoccupazione che non sia quella esclusiva della verità. Questo implica il divieto assoluto, senza eccezione, di qualsiasi propaganda. Esige la protezione dall'errore e dalla menzogna e perciò trasforma in colpa punibile ogni falsità materiale, evitabile, affermata pubblicamente. Esige una protezione della salute pubblica contro i veleni nell'ambito del

pensiero. Ma per esercitarsi l'intelligenza ha bisogno di potersi esprimere senza che alcuna autorità la limiti. Occorre dunque un ambito della ricerca intellettuale pura, un ambiente che sia distinto, ma accessibile a tutti e su cui non intervenga nessuna autorità.

L'anima umana ha bisogno da un lato di solitudine e di intimità, dall'altro di vita sociale. L'anima umana ha bisogno di proprietà personale e collettiva. La proprietà personale non è mai costituita dal possesso di una somma di denaro, ma dall'appropriazione di oggetti concreti come case, campi, mobili, utensili, che l'anima vede come un prolungamento di se stessa e del corpo. La giustizia esige che la proprietà personale, intesa in questo modo, sia inalienabile come la libertà. La proprietà collettiva non è definita da un titolo giuridico, ma dal sentimento di un ambiente umano che guarda a certi oggetti materiali come a un prolungamento e a una cristallizzazione di se stesso. Questo sentimento è reso possibile soltanto da certe condizioni oggettive.

L'esistenza di una classe sociale definita dalla mancanza di proprietà personale e collettiva è vergognosa quanto la schiavitù. L'anima umana ha bisogno di castigo e di onore. Ogni essere umano che un crimine ha posto fuori del bene ha bisogno di essere reintegrato nel bene per mezzo del dolore. Il dolore deve essere inflitto allo scopo di portare l'anima a riconoscere un giorno, liberamente, che esso è stato inflitto con giustizia. Questa reintegrazione nel bene è il castigo. Ogni essere umano innocente, o che ha finito di espiare, ha bisogno che la sua onorabilità sia riconosciuta eguale a quella di ogni

altro. L'anima umana ha bisogno di partecipazione disciplinata a un compito comune di pubblica utilità e ha bisogno di iniziativa personale in questa partecipazione. L'anima umana ha bisogno di sicurezza e di rischio. La paura della violenza, della fame, o di qualsiasi altro male estremo, è una malattia dell'anima. La noia provocata dall'assenza di ogni rischio è anch'essa una malattia dell'anima. L'anima umana ha bisogno sopra ogni altra cosa di avere radici in più ambienti naturali e di comunicare per loro tramite con l'universo. La patria, gli ambienti definiti dalla lingua, dalla cultura, da un passato storico comune, la professione, la località, sono altrettanti esempi di ambienti naturali.

Criminale è tutto ciò che ha per effetto di sradicare un essere umano o di impedire che egli possa mettere radici. Avendo così il criterio per riconoscere là dove i bisogni degli esseri umani sono soddisfatti, ne viene un'espansione di fraternità, di gioia, di bellezza, di felicità. Là dove c'è ripiegamento su di sé, tristezza, bruttezza, ci sono privazioni che vanno guarite.

Applicazione pratica

Affinché questa Dichiarazione diventi l'ispirazione pratica della vita del Paese, la prima condizione è che con questa intenzione essa sia adottata dal popolo. La seconda condizione è che chiunque eserciti o desideri esercitare un potere di qualsivoglia natura - politico, amministrativo, giudiziario, economico, tecnico, spirituale o altro - sia tenuto a impegnarsi assumendola come regola pratica della propria condotta. In questo caso il carattere

uguale e universale dell'obbligo è in certa misura modificato dalle responsabilità particolari che un potere particolare comporta. Per questo andrebbe aggiunto alla formula dell'impegno: «... prestando attenzione in modo particolare ai bisogni degli esseri umani che dipendono da me». La violazione di tale impegno, nelle parole come nei fatti, deve essere in via di principio sempre punibile. Ma la comparsa di istituzioni e costumi che consentano di punirla richiede nella maggior parte dei casi più generazioni. L'assenso a questa Dichiarazione contempla uno sforzo continuo affinché queste istituzioni e questi costumi possano manifestarsi il più rapidamente possibile.

NOTA DI EDIZIONE

di Marco Dotti

Il 14 dicembre del 1942, Simone Weil poteva finalmente considerarsi libera. La sua permanenza in un campo di smistamento alla periferia di Londra si era infatti protratta, oltre ogni aspettativa, per una ventina di giorni. Ben più dei quindici che le erano bastati per raggiungere il porto di Liverpool da New York, città dove aveva trascorso quattro mesi nella speranza di potersi impegnare nel *réseau* antihitleriano che si andava costituendo un po' ovunque, tra i confini e oltre i confini di un'Europa sempre più tinta di nero.

A Londra, Francis-Louis Closon, uomo chiave della resistenza antinazista, le procurò un lavoro e un ufficio tutto suo al n. 19 di Hill Street.[1] Impiegata come redattrice nella sezione "servizi civili" della France Libre - il movimento fondato da Charles de Gaulle il 18 giugno del 1940 - Simone Weil aveva il compito di esaminare proposte sul futuro assetto istituzionale e politico da dare al Paese dopo la liberazione. Ovviamente non si limitò a quel che le veniva chiesto. I pochi mesi che separano l'arrivo a Londra dal suo ricovero in ospedale - dalla me-

tà di dicembre alla metà dell'aprile successivo - la videro infatti impegnata in un intreccio quanto mai vitale di riflessione, attivismo e progetti per la gran parte incentrati su un tema chiave: la giustizia e il suo radicamento. La scrittura di appunti e note, «quasi senza cancellature, dominata da un'ispirazione sicura e continua», mostra una grafia «ben formata, tracciata lentamente, regolare e pulita»:[2] il segno è oramai tutt'uno con quella nuova e piena consapevolezza di pensiero che si sarebbe spenta solo nel sanatorio di Ashford, il 24 agosto 1943, quando le complicazioni di una tubercolosi male o mai curata posero fine alla vita della trentaquattrenne, solitaria allieva di Alain.

Nel volgere di pochi mesi, quasi senza mangiare e dormire, la Weil aveva trovato la forza per redigere non solo i testi pubblicati postumi nel 1957, nella collana "Espoir" diretta da Albert Camus per l'editore Gallimard, con il titolo *Écrits de Londre et dernières lettres*, ma anche una serie di frammenti, appunti, traduzioni, il *Carnet de Londres* e il suo lavoro forse più articolato e compiuto, di certo l'unico da lei pensato in forma di libro: *L'enracinement. Prélude à una déclaration des devoirs envers l'être humain*.[3] Scritta nel corso di quei mesi, forse nei primi del 1943, la *Note sur la suppression générale des partis politiques* che qui traduciamo conoscerà pubblicazione autonoma e una notorietà, anche in questo caso, postuma. Nel febbraio del 1950, la *Note* apparve infatti in apertura della rivista "La Table ronde".[4] La guerra era oramai da tempo conclusa, ma nel passaggio tra prima e dopo il monito della Weil a superare le divisioni di par-

te guadagnava, anziché perdere, attualità. Prova di questa attualità fu la quasi immediata traduzione italiana di Franco Ferrarotti, approntata l'anno successivo in forma di editoriale sul numero 10 di "Comunità".[5]

Lontano dalle critiche antidemocratiche, antisistema e antipartito della destra, ma al tempo stesso lontano dall'accettare il binomio democrazia-partito di massa, quasi l'uno non potesse esistere senza l'altro, Adriano Olivetti, editore e direttore di "Comunità", fondatore dell'omonimo movimento politico, aveva tratto conforto e spunto dal testo di Simone Weil per porre concretamente le basi di una «democrazia senza partiti», come titolerà l'undicesimo capitolo del suo manifesto per l'economia e la politica comunitaria.[6] Nel novembre del 1951, l'eco della *Note sur la suppression générale des partis politiques*, pubblicata nove mesi prima sulla rivista, si avvertirà forte: al Quadrangle Club dell'Università di Chicago, davanti a Leo Strauss, Herman Pritchett, David Easton, Edward A. Shils, Ernest W. Burgess e a un sorpreso Friedrich von Hayek, prendendo alla lettera l'insegnamento della Weil, Olivetti esporrà, destando un certo scalpore, la propria idea, che a tutt'oggi non ha perso radicalità, di "democracy without political parties".[7] «Il regime politico attuale - scriverà Olivetti - prende il nome, non a torto, di partitocrazia, retto da un occulto e complesso ingranaggio di interessi e di personalismi. E l'apogeo è l'inizio della decadenza». Nel suo breve testo, redatto quando ancora il conflitto mondiale era in corso, la Weil in maniera pressoché definitiva aveva con acume storico-concettuale messo a fuoco proprio que-

sto punto dolente delle strutture politiche presenti e a venire: il partito moderno, sorto nella fase dell'istituzionalizzazione rivoluzionaria come *pars pro toto*, nella sua ipertrofica e sempre più anonima mutazione in partito di massa non poteva che rispondere a una logica interna di ribaltamento.

Trasformato il mezzo in fine e lo strumento in apparato, la sostanza democratica si converte in un castello di carte retto unicamente dall'universalismo della burocrazia, vero «tiranno senza volto», per usare le parole di Maranini. Un ribaltamento che alla Weil non poteva non apparire in quei risvolti chiaroscurali che al Goethe del *Faust* avevano non a caso ispirato parole di sfrenata adesione da parte di Mefistofele: «Il basso è in alto, l'alto è in basso, / è diritto lo storto, è storto il diritto: / soltanto questo mi va perfettamente». Le conseguenze di questo ribaltamento, tutt'uno con un processo di autoreferenzialità scambiata per progresso, appariranno chiare alla Weil soprattutto nei loro risvolti etici e politici. In ciò risiede, in ultima analisi, l'assoluto interesse di appunti che hanno oramai lo statuto di un classico.

Rispetto alle notissime critiche di Roberto Michels, che nella prima decade del Novecento aveva parlato di una legge ferrea che inevitabilmente tendeva a trasformare le organizzazioni aperte in oligarchie presiedute da élite,[8] la Weil si spinge più a fondo. Muovendo da una matrice politica rousseauiana, Simone Weil individua nei partiti una fabbrica di passioni e conformismi che distolgono da quella stessa volontà generale che pretendono di rappresentare. L'attenzione della Weil si con-

centra così sui cosiddetti "quaderni di rivendicazione" del 1789, protocolli rappresentativi spontanei e quasi improvvisati, pronti a tradurre in pensiero le aspirazioni comuni in nome della giustizia e di una rettitudine che se anche possono coincidere non si devono mai estinguere nella gabbia di ferro della mera legalità procedurale. È merito della filosofa francese aver osservato, senza reticenza e senza compromissioni, che la forma-partito andava superata, non essendo questa forma priva di conseguenze sulla nostra stessa disposizione a pensare, a rapportarci, a capire quel che di umano permane dentro e talvolta contro le strutture e le cose.

«Eterno» scrive la Weil nel secondo testo, sempre del 1943, prologo all'*Enracinement*, presentato nel nostro volume «è solo il dovere verso l'essere umano come tale» e il progresso si misura su di esso. Da qui la necessità di condurre una critica serrata non solo dei partiti, ma anche, o soprattutto, di una certa immagine della democrazia fondata sul loro gioco, proponendo infine un tipo altro di democrazia, una rappresentanza pluralistica non più mediata dalle parti, ma attenta al tutto e davvero improntata agli inderogabili obblighi e agli altrettanto inalienabili diritti che ogni essere umano possiede in quanto tale.

È a questi obblighi «envers l'être humain» che la Weil dedicherà il terzo scritto qui tradotto, aperto da un'importante «professione di fede»[9] rivolta essenzialmente a chiunque abbia anche una sola briciola di responsabilità verso l'umano inteso soprattutto come "ponte", nel legame destinale che unisce il sé e l'altro da sé. Anche

se la sua forza a disposizione fosse minima, osserva la Weil, la responsabilità imposta dall'ora presente sarebbe massima. Anche quando tutto sembra perduto, ci sono occasioni da cogliere, concentrandosi nella disposizione dell'attesa. Occasioni in cui una forza quasi infinitesimale si rivela decisiva. Decisiva per sopprimere nelle nostre istituzioni e nei nostri costumi ciò che, nell'ipotesi migliore, è solo una maschera di parte che copre forme logore, senza spirito, né carne.[10]

NOTE

1 Per una testimonianza diretta, si veda F.-L. Closon, *Le Temps des passions. De Jean Moulin à la Libération 1943-1944*, Presses de la Cité, Paris 1974. Cfr. P. Rolland, "Simone Weil et le droit (en marge des projets constitutionnels de la France libre)", *Cahiers Simone Weil*, n. 3 (1990), pp. 127-161.

2 S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, tr. it. di E. Cierlini, Adelphi, Milano 2010, p. 618.

3 S. Weil, *L'enracinement. Prélude à una déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949. La prima raccolta significativa dei suoi *Cahiers* era apparsa nel 1947 per l'editore Plon con il titolo *La pesanteur et la grâce*. Del 1950, invece, per i tipi di Gallimard la pubblicazione de *La connaissance surnaturelle*.

4 S. Weil, "Note sur la suppression générale des partis politiques" (1943), *La Table ronde*, n. 26 (1950), ora in Ead., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 126-148.

5 S. Weil, "Appunti sulla soppressione dei partiti politici", *Comunità*, n. 10 (gennaio-febbraio 1951), pp. 1-5.

6 A. Olivetti, *Società, stato, comunità. Per una economia e politica comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1952. Sul rapporto complessivo con il pensiero di Simone Weil, cfr. S. Addotta, "Simone Weil e Adriano Olivetti", *Queste istituzioni*, n. 93 (gennaio-marzo 1993).

7 La testimonianza è riportata in F. Ferrarotti, *Simone Weil. La pellegrina dell'assoluto*, Edizioni Messaggero, Padova 1996, p. 42. Il testo preparato da Adriano Olivetti per l'occasione, *Democracy without political parties*, Community Movement, s.l. 1951, riprendeva *Fini e fine della politica*, Comitato centrale delle comunità, Ivrea 1949.

8 R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Verlag von Werner Klinkhardt, Leipzig 1911.

9 Sull'importanza di questa professione di fede, si vedano le pagine oramai classiche di S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, cit., pp. 618-620.

10 Cfr. S. Weil, *La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2012, p. 16.

POSTFAZIONE
OLTRE I PARTITI. UNA SPERANZA

di Andrea Simoncini

Un sillogismo mortale

Oggi, che lo si ammetta o no, siamo tutti vittime di un sillogismo. Terribile nella sua chiarezza logica senza scampo. Lo enuncerei così: la democrazia contemporanea è fondata sui partiti politici; i partiti politici stanno morendo; dunque, la democrazia sta morendo. Ma è proprio vero questo sillogismo? Siamo davvero condannati alla morte dei partiti e, con loro, della democrazia? O c'è qualcosa prima della politica, qualcosa oltre i partiti?

È stupefacente rileggere oggi quello che Simone Weil, quasi settanta anni fa, ha scritto in risposta a queste stesse domande. Una voce assolutamente dissonante rispetto ai suoi tempi, ma straordinariamente anticipatrice. Pagine scritte negli anni quaranta, all'inizio cioè di quella travolgente parabola ascendente dei partiti e delle democrazie europee post-totalitarie che ha regalato all'Europa il periodo più lungo di pace negli ultimi tre secoli, ma che adesso, quando oramai quelle parabole sono al loro triste declino finale, suonano come profetiche. E allora ripercorriamo il sillogismo, guidati dal-

le intuizioni di questa giovane donna, straordinaria per profondità di pensiero e originalità di percorso umano e intellettuale. Nelle sue pagine scopriremo che la soluzione ai problemi dei partiti non è qualcosa che vada contro la politica (la cosiddetta "antipolitica"), ma quello che la precede e la eccede.

La lettura del costituzionalismo

Il rapporto tra la democrazia e i partiti oggi si può spiegare attraverso due narrazioni molto diverse tra loro. È come un ampio paesaggio che si può guardare da punti di osservazione del tutto differenti, producendo sentimenti e impressioni contrastanti. Per tutte e due le narrazioni, il punto di partenza comune è la fine della Seconda guerra mondiale e l'uscita dalla devastante esperienza totalitaria che aveva caratterizzato alcuni Stati europei - durante gli anni quaranta e cinquanta del Novecento - ma le conclusioni sono ben diverse. Possiamo infatti guardare al rapporto tra democrazia e partiti attraverso il "prisma ottico" delle Costituzioni del secondo dopoguerra. Non penso ci sia bisogno di dilungarsi su questa lettura, perché è la più diffusa e condivisa. Il passaggio dalla democrazia liberale, nata dalle due grandi rivoluzioni di fine secolo (americana e francese), alla democrazia contemporanea, nata dopo la Seconda guerra mondiale, è segnato dalla nascita dei partiti. Con la parola "partito" intendo partito di massa, quel tipo di associazione emersa a cavallo delle due guerre mondiali a seguito dell'allargamento del suffragio elettorale. Non bisogna, infatti, dimenticare che nell'Italia liberale

dell'Ottocento votava, sì e no, il 5 per cento della popolazione. Il gioco democratico - come dice magistralmente Simone Weil nel primo dei saggi che qui pubblichiamo - era appunto simile a uno sport, in cui i partiti non erano nient'altro che "club", ristretti circoli di notabili borghesi che si dilettavano di "politica" come di "golf" o "bridge". Giovanni Giolitti, uomo politico abilissimo nel fiutare in anticipo il vento dei cambiamenti, nel 1919 introdusse il suffragio universale (comunque, si badi bene, solo maschile e a 21 anni) portando così l'elettorato attivo a circa un 25 per cento della popolazione e, di fatto, favorendo anche l'avvento del fascismo.

Occorrerà la tragedia dei totalitarismi (nazista, fascista, sovietico) e una nuova guerra mondiale per chiudere del tutto l'epoca liberale e accendere i riflettori su questo nuovo attore definitivamente salito alla ribalta da protagonista: il partito politico di massa. Le Costituzioni post-totalitarie, anche quelle scritte sotto dettatura delle forze alleate (come quella tedesca), sono tutte Costituzioni che di fatto "presuppongono" i partiti e, specificamente, i partiti di massa. In questo - come su molti altri temi - la nostra Costituzione è stata un modello per tutte le altre. Non solo abbiamo un articolo (il numero 49) espressamente dedicato ai partiti (che quindi in Italia sono "costituzionalizzati"), ma è il disegno complessivo che è chiarissimo al riguardo. Dopo aver garantito nell'articolo 48 il diritto di voto a tutti i cittadini, uomini e donne che abbiano raggiunto la maggiore età, l'articolo 49 afferma solennemente che tali «cittadini hanno diritto di associarsi liberamente in partiti politici per concorrere

con metodo democratico alla determinazione della politica nazionale». Dunque, lo schema di fondo è chiaro: la democrazia non si esaurisce *una tantum* con il diritto di voto, ma essa prende forma e vita attraverso il "concorso" di molteplici "associazioni" private denominate partiti politici.

Solo dal confronto fra questi attori collettivi, liberamente costituiti dai cittadini, emerge la politica dell'intera nazione. Il partito politico, quindi, fa parte di quella inevitabile tendenza "relazionale" dell'uomo-donna per cui alla vita della *polis* (la politica) non si partecipa solo come individui - *uti singuli* direbbero i latini - ma attraverso formazioni sociali che sono i "partiti". L'immagine dei partiti politici che troviamo nella nostra Costituzione deriva direttamente dalla sua antropologia: l'uomo e le sue relazioni - che noi chiamiamo "società civile" - vengono prima della democrazia e dello Stato. Ragion per cui la partecipazione alla "sfera politica" non è prerogativa e monopolio dell'individuo - questa, semmai, è la nozione nord-europea protestante di "società civile" - bensì è un'azione e una responsabilità collettiva, condivisa. Come dire: il soggetto della politica è la persona, cioè l'individuo e le società in cui esso vive, non solo il singolo "io". Attenzione, però. Se guardiamo a partiti e democrazia attraverso le lenti della nostra Costituzione non ci possiamo fermare qui. Dobbiamo infatti rispondere a una domanda fondamentale. I partiti nella nostra Costituzione sono l'unica forma di partecipazione alla vita democratica? La risposta è no. Certo, sono persuaso che i nostri costituenti, reduci da una dittatura in

cui i partiti erano vietati e, peraltro, in gran parte espressione delle classi dirigenti dei nuovi partiti post-fascisti, avevano una considerazione altissima e nobilissima dei partiti politici. Probabilmente se al tempo dei costituenti si fossero fatti i sondaggi, avrebbero messo in evidenza un grado di fiducia altissima nei partiti. Con l'eccezione, forse, di Guglielmo Giannini, leader dell'Uomo qualunque, una sorta di Grillo *ante litteram*, estremamente polemico tanto con il fascismo, quanto con i nuovi partiti principali, Dc e Pci, ma scomparso dopo le elezioni della Costituente.

Una Costituzione, però, non vive delle intenzioni di coloro che l'hanno scritta, vive innanzitutto di ciò che essi poi hanno scritto e soprattutto delle intenzioni di chi la vive oggi. Non voglio qui annoiare con una disquisizione costituzionalistica, ma è del tutto evidente, anche a chi legga solo superficialmente la nostra Costituzione, che in essa non è assolutamente vero che la "democrazia" e il suo frutto principale - la "politica nazionale" - vivano solo dei partiti. Esistono, cioè, altri modi - costituzionali - attraverso i quali i cittadini possono concorrere alla vita politica, non solo attraverso quanto scritto nell'articolo 49. Dico questo perché la nostra Costituzione riconosce una serie di poteri, ai singoli cittadini o a loro aggregazioni, dichiaratamente in funzione "antipartitica" (non "antipolitica"): si pensi, ad esempio, alle petizioni popolari, ai referendum o alle proposte di legge di iniziativa popolare, tutti strumenti che presuppongono che la voce del popolo non coincida con quella dei partiti, anzi. I referendum o le raccolte di firme su proposte di

legge popolare stanno a dire che i partiti sono importanti, ma possono benissimo ignorare istanze politiche presenti nella società e che meritano di essere considerate. La storia italiana ci dice che questi istituti, soprattutto il referendum, in certi momenti storici sono stati impiegati - bene o male, questo è tutt'altro problema - proprio per smentire i partiti.

Esiste poi un altro dato, spesso dimenticato. Nella nostra Costituzione ci sono dei soggetti particolari che per definizione debbono essere "apartitici", cioè pur facendo parte della *polis* non possono "partecipare" ai partiti politici: sono i magistrati, i militari di carriera, i funzionari di polizia (articolo 98). Quanto questo articolo oggi sia rispettato - nella sostanza, non tanto nella forma - lascio al lettore giudicarlo. Esistono, infine, grandi poteri costituzionali che non possono essere "di partito" pur svolgendo una funzione rilevantissima nella politica nazionale: sono i cosiddetti "garanti della Costituzione": il Presidente della Repubblica, la Corte costituzionale. Ma questi potrebbero apparire dettagli per giuristi, sebbene siano tutt'altro che secondari.

Ebbene, se andiamo più in profondità, la nostra Costituzione è costruita attorno alla pietra angolare dell'articolo 2 che, come sappiamo, "riconosce" all'uomo e alla donna una serie di diritti fondamentali non solo in quanto singoli, ma anche nelle formazioni sociali (nelle comunità o nei movimenti, diremmo oggi) in cui si realizza la sua persona. Esistono cioè "forme" e "istituzioni" sociali - non necessariamente i partiti - che vengono prima dello Stato e che la politica e la stessa democrazia debbo-

no rispettare, tant'è vero che anche scelte politiche prese a maggioranza non potrebbero eliminarle.

Sono ben note queste formazioni sociali che la Costituzione cita espressamente: la famiglia, la scuola, il sindacato, la cooperativa, l'impresa, il comune e gli altri enti locali e così via. Ma è decisivo aggiungere che questo elenco non è esaustivo, nel senso che la Costituzione nell'articolo 2 pone un principio, come dicono i giuristi, generalissimo. Tutte le formazioni in cui si svolge la personalità umana e che affrontano esigenze collettive - legate, dunque, alla *polis* - hanno piena dignità e valore costituzionale e per ciò stesso debbono essere considerate. Possiamo dunque concludere che la premessa *maior* del nostro sillogismo (la democrazia contemporanea si fonda sui partiti politici) nella prospettiva del costituzionalismo è certamente vera, ma non ha quel carattere di "universalità" - cioè di assolutezza - che Aristotele riteneva necessario perché un sillogismo potesse risultare corretto.[1]

I partiti politici, difatti, nelle democrazie costituzionali contemporanee, come l'Italia, rappresentano un elemento decisivo, indubbiamente molto rilevante, ma di certo non l'unico. La società civile, infatti, ha una sua soggettività politica autonoma che può esprimersi e concorrere a determinare la politica. Certo, a patto che la società civile esista.

La lettura di Simone Weil

Nel 1943, quando Simone Weil concepisce i saggi che pubblichiamo, l'Italia era ancora in guerra e la storia dei partiti politici e della repubblica doveva ancora iniziare a essere scritta. L'analisi della filosofa francese non ha nulla dell'ottimismo delle future Costituzioni. I "partiti di massa" e la democrazia non sono altro che un modo per "addomesticare" la bestia dell'ideologia. Sono il "morso", la catena messa alla forza belluina del potere ideologico che, privato di limiti, ha generato l'incubo delle dittature del Novecento. Per evitare che le ideologie si trasformassero nuovamente nel mostro dell'idea totalitaria, la democrazia le ha relativizzate. Se il totalitarismo è il trionfo assoluto di una sola ideologia, la democrazia è invece il confronto tra ideologie diverse, in cui nessuna può dire "esisto solo io". In questa diversa prospettiva, dallo spezzettamento delle ideologie nascono i partiti. È così che nasce l'espressione, ancora oggi comune, dei partiti "portatori" delle ideologie. È proprio questo il punto che, a mio avviso, spiega la repulsione quasi fisica che traspare dalle parole di Simone Weil nei confronti dei partiti. Essere membro di un partito vuol dire rinunciare a sé, al proprio pensiero e alla propria tensione verso la verità, per adottare ciecamente l'ipotesi promossa dal gruppo. Il partito, proprio perché di massa, è incompatibile con l'io. Il partito, nel giudizio della Weil, in realtà non è una "relativizzazione" delle ideologie - cosa di per sé impossibile perché contraria alla vocazione intrinsecamente totalizzante di tutte le ideologie - ma è una "miniaturizzazione" o una riduzione "in sedicesimo"

delle ideologie mantenendo al suo interno, anche se a dimensione ridotta, tutta la potenza "omologante" della ideologia di cui è portatore. Per questa ragione i partiti hanno una tendenza inevitabilmente bulimica. Come certi organismi animali, si sviluppano e continuano a crescere indefinitamente fin quando hanno vita.

Scrive Simone Weil: «Poniamo come assioma che la condizione necessaria e sufficiente affinché il partito serva efficacemente la concezione del bene comune in vista del quale esiste è che abbia una larga porzione di potere. Tuttavia nessuna quantità finita di potere può di fatto essere ritenuta sufficiente, soprattutto allorché è stata ottenuta. Per effetto dell'assenza di pensiero, il partito si trova praticamente in un costante stato di impotenza che tende in ogni occasione ad attribuire sempre all'insufficienza di potere di cui dispone. La tendenza essenziale dei partiti è totalitaria non soltanto rispetto a una nazione, ma rispetto al globo terrestre». I partiti contro cui si scaglia ferocemente sono i partiti "chiesa", i partiti che sostituiscono la realtà per chi vi appartiene, associazioni in cui il criterio della obbedienza al legame associativo viene prima della verità. «Supponiamo che l'iscritto di un partito - deputato, candidato o semplicemente militante - prenda pubblicamente il seguente impegno: "Ogni qualvolta esaminerò un qualsiasi problema politico o sociale, mi impegno a dimenticare assolutamente il fatto che io sono membro di questo gruppo e a preoccuparmi esclusivamente di discernere il bene comune e la giustizia". Questo linguaggio sarebbe mal accolto. I suoi ma anche molti altri lo accuserebbero

di tradimento. I meno ostili potrebbero spingersi ad affermare: "E allora perché si è iscritto a un partito?", confessando ingenuamente che con l'ingresso in un partito si rinuncia a cercare unicamente il bene comune e la giustizia. Quest'uomo verrebbe espulso dal suo partito, o almeno ne perderebbe l'investitura e non verrebbe certamente eletto». Non c'è più ricerca del bene comune, perché il bene comune è sostituito dall'interesse del proprio gruppo. Dunque Simone Weil non ritiene che la tendenza "totalitaria" fosse una caratteristica transitoria e destinata a scomparire di quei partiti che avevano imposto i totalitarismi in Germania, in Italia e in Russia, bensì una tendenza "strutturale". Nessun costituzionalismo, nessuna catena legale avrebbe potuto imbrigliare la forza bestiale dell'omologazione.

La democrazia, intesa come "competizione" tra diversi partiti, per la Weil è per sua natura temporanea, provvisoria, destinata a finire inghiottita, prima o poi, dalla fame bulimica di potere dei singoli competitori. Proprio su questo punto mi ha sorpreso un'assonanza terminologica tra un passo, tratto dal saggio di Simone Weil che pubblichiamo e un passaggio dalle riflessioni di un'altra incredibile donna, contemporanea della francese, Hannah Arendt. Afferma la Weil: «La democrazia, il potere della maggioranza non sono beni. Sono mezzi in vista del bene, a torto o a ragione ritenuti efficaci in vista di un fine. Se, anziché con Hitler, la Repubblica di Weimar avesse deciso attraverso vie più rigorosamente legali e parlamentari di mettere gli ebrei nei campi di concentramento e di torturarli con raffinatezza fino al-

la morte, questi mezzi non avrebbero avuto un atomo di legittimità in più di quanto non ne abbiano attualmente. Una cosa del genere non è affatto inconcepibile». Afferma la Arendt, nel suo saggio del 1951 intitolato *Le origini del totalitarismo*: «I crimini contro i diritti umani, che sono diventati una specialità dei regimi totalitari, possono sempre venir giustificati con l'affermazione che diritto è quanto è bene o utile per il tutto, tenuto distinto dalle sue parti (la massima hitleriana "diritto è quel che giova al popolo tedesco" è solo la forma volgarizzata di una concezione della legge che si trova diffusa dovunque e che in pratica rimane inoperante solo finché vecchie tradizioni presenti nelle Costituzioni lo impediscono)».[2]

È davvero impressionante l'assonanza di questi due passaggi, al punto da ipotizzare che la Arendt si sia ispirata alla Weil: la democrazia e di conseguenza le leggi, se sono asservite a una maggioranza criminale, sono incapaci di proteggere la persona. Ma quello che più mi ha colpito è la scelta della stessa parola ("concepibile") per indicare - a dispetto dell'orrore vissuto da queste due donne ebree - la possibilità che tutto ciò accada ancora nel futuro. «Perché è perfettamente concepibile, e in pratica politicamente possibile, che un bel giorno un'umanità altamente organizzata e meccanicizzata decida in modo democratico, cioè per maggioranza, che per il tutto è meglio liquidare certe sue parti», dice Hannah Arendt. «Una cosa del genere non è affatto inconcepibile», le fa eco Simone Weil.

Dunque, la democrazia sta morendo? Una speranza

La democrazia vive solo di partiti? O, meglio, sono solo i partiti gli unici soggetti in grado di identificare il bene comune di una società? Possiamo dire che scomparsi (o gravemente ammalati) i partiti, gli uomini non sono più in grado di vivere democraticamente? Qui siamo costretti a chiederci cosa voglia dire democrazia. Bisogna intenderci: se democrazia vuol dire procedura di decisione a maggioranza, allora le profezie della Weil e della Arendt già settant'anni fa avevano descritto il nostro destino. È perfettamente concepibile che la democrazia, a maggioranza, si suicidi. È quello che sta succedendo in Italia oggi. Ma c'è un'altra idea di democrazia, ben più profonda del principio per cui "la maggioranza vince" (che poi è sinistramente simile alla "legge del più forte").

L'idea che la democrazia affondi le sue radici nel fatto che ogni essere umano per il suo solo esistere deve essere preso in considerazione nella decisione del bene comune. Nessuno può essere trascurato. Questa democrazia "dignitaria" - chiamiamola così -, a differenza della democrazia "maggioritaria", nasce dall'esigenza di dover tener conto di ciascuno come un io irripetibile. È un modo di trattare le cose comuni che parte dall'obbligo di rispetto di ognuno. Ecco che compaiono le due parole chiave per il futuro della democrazia: dovere e obbligo. Le due parole che Simone Weil spiega nei suoi due saggi.

La convivenza democratica. Una (nuova) fondazione

Diciamocelo francamente, oggi la democrazia sta morendo per eccesso di "diritti". Il fatto che ogni possibi-

lità, ogni desiderio, si trasformi automaticamente in diritto ha generato un'aspettativa gigantesca sulle autorità che sono preposte a garantire quei diritti: lo Stato, le Regioni, i Comuni, le istituzioni politiche insomma. Tutti i bisogni diventano diritti e, dunque, pretese. Pretese assolute e insaziabili. A fronte di questo, per usare un'espressione popolare, oggi "non c'è più una lira". Essendo finito il bengodi in cui lo Stato, per ottenere i soldi necessari per pagare le sue spese, semplicemente li stampava, ora non si può più dare tutto a tutti. Bisogna scegliere. Ecco allora che la democrazia ha iniziato a scricchiolare. La democrazia "maggioritaria", infatti, funziona bene in fasi economicamente crescenti, si inceppa in regime di scarsità di risorse. Perché, a maggioranza, è molto più facile dire sì che dire no. Abituati, dinanzi a ogni esigenza, a chiedere a mamma-Stato o a papà-Regione, tutti sono sempre più sconcertati dal comportamento di questi genitori depravati che ignorano le domande dei figli. Se poi i soldi, invece che usarli per dare "diritti", i politici li usano per pagarsi gli stipendi o le vacanze, allora facilmente lo sconcerto diventa rabbia. Ancora una volta dalle parole della filosofa francese viene una luce. Occorre riscoprire, a fianco della categoria dei diritti, quella degli obblighi, quella dei doveri. Ma occorre fare attenzione al modo in cui la Weil parla di obbligo, che è ben diverso dal linguaggio comune. Normalmente si ritiene di avere un obbligo quando si è vincolati a un certo comportamento. Questo vincolo può nascere da una nostra volontà (un contratto) o da una volontà esterna (una legge). L'obbligo per Simone Weil è tutt'altro: è l'espressione del

legame che ogni uomo ha con l'infinito. Il cuore di ogni uomo è fatto per l'infinito, l'uomo ha bisogno dell'infinito per vivere, ma questo legame è ineffabile, non lo si può vedere né toccare. Esiste, però, una sua analogia, una sua proiezione concreta nel mondo delle cose concrete: il bisogno. Come capisco che ho bisogno di Dio? Perché ho bisogno di mangiare, ho bisogno di bere, ho bisogno di conoscere, insomma "ho bisogno". Laddove esiste un bisogno, esiste un'approssimata analogia al cuore dell'uomo. Porre rimedio a questo bisogno, trovare una risposta a questo bisogno è ciò che corrisponde (per analogia) alla vera dignità dell'uomo.

Tutto lo sforzo umano di progredire, di migliorare non è nient'altro che una pallida analogia dello sforzo eterno di essere in rapporto con l'infinito; allora laddove ci sono bisogni umani c'è questo tentativo di risposta. Questo tentativo di "porre rimedio" (così dice la Weil) si chiama precisamente "obbligo". Laddove c'è un bisogno, c'è un obbligo. Perché laddove c'è un bisogno, c'è qualcosa che mi ricorda che io dipendo, cioè sono fatto per. La struttura esigenziale della vita umana non è nient'altro che un richiamo, un segno, una forma di educazione a comprendere che l'uomo ha bisogno di qualcosa di infinito per vivere. Dunque per questo dinanzi a tutti i bisogni, di chiunque, noi siamo immediatamente interpellati, e questo genera il nostro "obbligo". Per Simone Weil il concetto di obbligo precede quello di diritto, in quanto spiega la ragione per cui l'uomo senta il "dovere" di fare una cosa. Dinanzi alla fame, alla sete, al bisogno di lavoro, di cultura, è l'uomo che viene interpellato: «Cosa

puoi fare per rispondere a questo bisogno?». Attenzione può essere il tuo bisogno o quello di un tuo compagno o di uno sconosciuto, il punto non cambia. È il contrario di quel diffusissimo "statalismo psicologico" per cui, dinanzi a ogni bisogno, automaticamente mi chiedo: «E lo Stato che fa?». Ma io mi chiedo: «Come posso rispondere?». È questa idea di "obbligo" quella che fonda l'obbedienza al diritto.

È incredibile l'attualità di questo pensiero della Weil. Se oggi chiedessimo a uno studente di giurisprudenza oppure a un uomo seduto al bar: «Perché obbedisci alle leggi?». Tutti avrebbero la stessa risposta: «Per paura delle sanzioni», per paura di andare in galera o di pagare una multa. Ma ci rendiamo conto di quanto è assurda questa risposta? Eppure la accettiamo senza battere ciglio. È il fondamento della civiltà giuridica contemporanea. È assurda, innanzitutto, per un motivo pratico e contingente. Se obbedisco al diritto solo perché ho paura di essere punito, quando so per certo (o con buona probabilità) di non essere "beccato", non obbedisco. Questo spiega l'enorme e crescente area di illegalità che oggi esiste nei nostri sistemi pur pieni zeppi di regole e leggi. Dalle tasse ai regolamenti edilizi, dalla macrocriminalità (le zone mafiose dove "manca lo Stato") alla microcriminalità (il furto non è più perseguito), dove so che il controllo è inefficace, perché obbedire? Ma soprattutto l'idea di "obbligo" di questo testo svela il vero equivoco morale su cui si fonda l'idea del diritto basato sulla sanzione. Come già avevano messo in luce i padri di quello stesso positivismo che oggi ci acceca (Hart, per esem-

pio), facciamo un esempio per capirci. Se un bandito mi punta una pistola alla tempia e mi dice: «Dammi cento euro!», io dirò che sono "costretto" a dargli cento euro, ma non direi mai che esiste per me un "obbligo" o un "dovere" di dare i soldi ai banditi che mi minacciano. Nel linguaggio comune posso anche dire che sono stato "obbligato", ma nel senso di "forzato", "coartato", non certo nel senso che "era mio dovere"! Ma, forse, non inventiamo nulla di nuovo se sant'Agostino nel *De civitate dei* - come ha ricordato Benedetto XVI dinanzi al Parlamento di Berlino - già nel IV secolo diceva: «Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?». Dimenticata la giustizia, cosa distingue lo Stato da una grossa banda di briganti?

NOTE

1 Un sillogismo per essere valido presuppone che la premessa *maior* abbia carattere di universalità (gli uomini sono mortali) di modo che, abbinata alla premessa *minor* (Socrate è un uomo), produca una conclusione logicamente valida (Socrate è mortale); difatti se la premessa *maior* non avesse tale carattere (gli uomini sono timorosi) dinanzi alla medesima premessa *minor* (Socrate è un uomo) produrrebbe un sillogismo errato (Socrate è timoroso).

2 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1996, pp. 413-414.